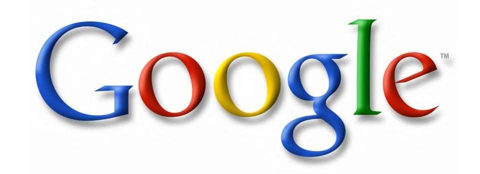
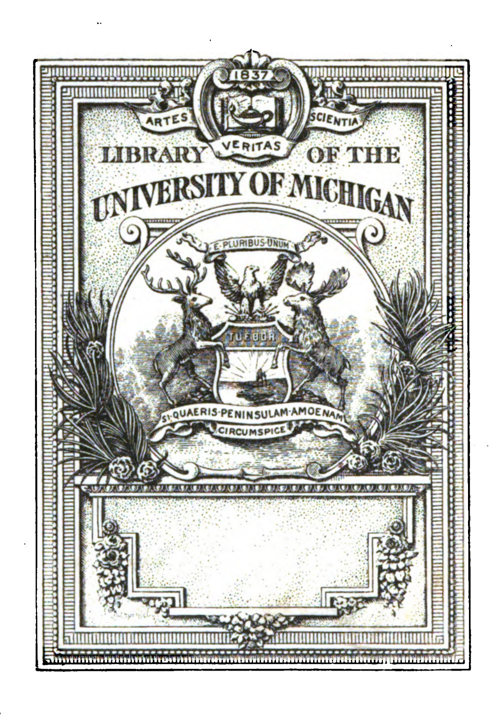



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Achtunddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1861.

Inhalt.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Von Prof. Dr. Sengler.

Zweiter Artikel.

Der erste Artikel hat den Begriff und die Aufgabe der Erkenntnißlehre nach Inhalt, Umfang und Ziel derselben als ein der heutigen Philosophie zur Lösung vorgelegtes Problem, in welchem eine Reihe von Aufgaben enthalten sind, im Allgemeinen besprochen. Der gegenwärtige sucht zu zeigen, wie diese Aufgaben der heutigen Philosophie durch die Geschichte der neuern Philosophie überliefert, wie sie von jener aufgefaßt und gelöst worden sind. Der dritte wird dann in die Lösung selbst eingehen.

Man hat immer unter Realismus die Ansicht verstanden, welche eine außer dem menschlichen Denken und unabhängig von ihm bestehende Wirklichkeit annimmt. Aber diese kann doch wieder eine ideale und reale seyn. Jene ist die Wirklichkeit in der reinen Idee, diese ist die, welche außer ihr besteht. Die mit Sokrates beginnende zweite Epoche der griechischen Philosophie, mußte eine außer dem menschlichen subjectiv-empirischen Denken bestehende Wesenheit begründen, um die Sophisten zu widerlegen. Diese Wesenheit war eine ideale, der Begriff, die Idee und Ideenwelt. Die Wirklichkeit und Gott als der letzte Grund derselben wurde von Platon vorausgesetzt. Gott ist hier als Realgrund von der Idee als Formalgrund der Welt durchaus verschieden und ist Seynsgrund, während dieser Erkenntnißgrund ist. Daher überragt er diesen in diesem Sinne und alle Bestimmungen der Ideen sind nicht er selbst, weil er als Grund dieser außer ihnen an und für sich besteht. Er ist in dieser Beziehung der Ueberseyende. So erscheint Gott im VI. Buch der Republik als Idee des Guten, welche über jede Bestimmung erhaben, weil er der an und für-sich-seyende Grund derselben, sowie der Ideen als der Urbilder aller Vollkommenheiten ist. So nimmt Alles an ihm Theil und ist von ihm abhängig, er von nichts. Dieses

ist seine absolute Selbstständigkeit. Die Ideen als Principien aller vollkommenen Bestimmungen sind Folge seines von ihnen unabhängigen Bestehens. So ist er die an und für sich bestehende letzte Quelle aller Vollkommenheiten. Es ist dieses die Aseität nicht dem Begriffe, sondern dem Seyn nach. Denn jener ist nur durch dieses. Dieses Verhältniß Gottes als Real- und Formalprincip haben die Neuplatoniker nicht erkannt, sondern verkannt, wenn sie die höchste Einheit als schlechthin einfach denken, und so als ein ideales nicht reales Seyn faßten. Der dem Nominalismus gegenüberstehende Realismus des Mittelalters ist aber bloßer Idealismus, welcher die Realität der Ideen, nicht aber des außer ihnen bestehenden Seyns behauptet. Er behauptet die Realität der Ideen als Erkenntnißprincipien und setzte Gott als Grund derselben in der Trinitätslehre ebenso voraus, wie Platon Gott als Grund der Ideenwelt. Die Ideen sind dort im Logos, der sie der Welt und Menschheit in der Schöpfung, Erhaltung und Vermittlung mittheilt. Allein durch die Sünde hat sich die Menschheit von der in der Schöpfung mitgetheilten Idee getrennt, sie hat ihre ursprüngliche ideale Natur und damit das Ebenbild Gottes verloren und es herrscht und waltet in ihr, in ihrer Geschichte nur diese empirische, entstellte Natur, welcher durch die Offenbarung im Logos die wahre wieder mitgetheilt wird, um so eine neue Creatur, eine neue, zweite Schöpfung zu begründen.

Nachdem Jahrtausende hindurch dieser Erlösungs- und Heiligungsproceß sich vollzogen, und der Logos in der Menschheit Gestalt gewonnen, und zu deren eigenen Natur geworden war, mußte der Realismus des Mittelalters, welcher die Ideen als außer der Welt und dem Menschen, und zwar als an und für sich, unabhängig von diesem und dessen Denken und Wissen bestehend angenommen hatte, eine ganz andere Form annehmen; die Ideen sind nun dem Menschen eingeboren, und bestehen nun im Menschen als seine eigene ideale Natur, und diese tritt in Gegensatz zu der empirischen, endlichen, beschränkten Welt, um diese zu beseitigen, zu idealisiren, und so zu versöhnen. Die

neuere Philosophie macht nun die Immanenz der Idee im Menschen gegenüber der Transscendenz im Mittelalter in ihrer Lehre von den angebornen Ideen zu ihrem Erkenntnißprincip, welches den Anfang, Fortgang und das Ziel der neuern Philosophie bestimmt.

In der alten Zeit war die Welt von Natur unvollkommen und die Unvollkommenheit ein Naturerereigniß, das man nicht ändern kann. In der christlichen Welt ist diese Unvollkommenheit Folge der menschlichen That. Daher forderte sie Umwandlung des Menschen, Wiedergeburt, denn die durch ihn entstandenen Unvollkommenheiten können und sollen auch durch ihn wieder vergehen. Das Reich Gottes kam hierzu in die Welt, trat aber mit der empirischen Welt in Gegensatz. Diese war so eine nichtige. — Allein sie wurde im Laufe der Zeiten mit dem Menschen umgewandelt, und erschien als eine neue Creatur; der Logos war ja der Menschheit immanent geworden. Mit dieser Immanenz beginnt die neuere Zeit, in welcher die Menschheit als ein hohenpriesterliches Geschlecht erschien. Nun tritt der Gegensatz der Idee im Menschen mit der empirischen Wirklichkeit in Gegensatz, und diese erscheint nichtig gegen die Idee, welche nun ihr Princip ist, und vor Allem zu erforschen, ihre Inhaltsbestimmung und Uebereinstimmung mit sich und dem Geiste zu erkennen ist. Sie ist die einzig wahre Realität, und so entstand und herrschte der Idealismus so lange als Realismus, bis die Idee nach allen möglichen Formen entwickelt und erkannt ist. Jetzt erst konnte die Wirklichkeit als übereinstimmend mit der Idee erkannt werden. Es mußte sich nun dieser vermeintliche Realismus als Idealismus den wahren Realidealismus erst begründend ansehen. Es ist damit eine vierte Epoche der Geschichte der Philosophie angebrochen, in welcher erst der wahre Realidealismus begründet durch den Idealrealismus die Herrschaft erlangt hat.

So hat der Begriff der Wahrheit seine mögliche Form hervorgebracht: im Mittelalter ist sie die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee in Gott, in der neuern Zeit ist sie die

Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee im Menschen, in der neuesten Zeit die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee in Gott und im Menschen, und wie früher die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee im Menschen die in Gott bedingte, so bedingt jetzt umgekehrt jene diese. Der einseitigen Transscendenz ist eine einseitige Immanenz gefolgt, und durch sie erfolgt eine Vereinigung beider. Die Apriorität des Wissens im Menschen, hat die Apriorität in Gott des Wissens und Seyn's hervorgebracht. Die Geschichte des Wissens um das Seyn hat man für eine Geschichte des sich an sich erst hervorbringenden Seyns gehalten. Es mußte sich dieser Idealismus aber in allen möglichen, sich steigernden Formen und zwar in empirischer, subjectiver, objectiver und absoluter Form offenbaren, um in der letzten in seiner Verabsolutirung erkannt zu werden. Seine Mission ist nun erfüllt, er hat eine Erkenntniß- oder Wissenschaftslehre, ein Wissen des Wissens begründet, welche als Idealrealismus erscheint, nämlich als das Seyn an und für sich aus seiner Idee selbstgewiß bestimmend, so daß wie es erkannt wird, es ist, und wie es ist, erkannt wird, und daher auch als außer und unabhängig vom Wissen bestehend. So begründet nun diese Erkenntnißlehre eine Seynslehre, dieser Idealrealismus den Realidealismus. Das Seyn war in jenem in das Wissen eingeschlossen, von ihm abhängig, nur in ihm bestehend, jetzt erscheint es als selbstständig, sich selbst und alles Wissen begründend.

Aber diese Mission hat dieser Idealismus nicht schon vollbracht, sondern er hat nur die Bausteine geliefert. In diesem Idealismus erscheint die Idee des Wissens nicht in normalen Erkenntniß- und Wissensformen, sondern in verkehrten, in Ismen, im subjectiven, objectiven und absoluten Idealismus, die sich nicht ergänzen, sondern ausschließen und negiren. Die Aufgabe ist nun die Ergänzung zu vollziehen. Es ist daher auf die wahre Grundlage, auf die normalen, an und für sich berechtigten Erkenntnißformen und — Standpunkte zurückzugehen, sie aus ihrem Grundprincip, der Idee des Wissens und dem Ich zu begründen, und die in ihnen möglichen Ismen

als mögliche Verkehrungen derselben zu begreifen und durch die wahren zu besiegen.

Insofern der sogenannte Realismus des Mittelalters die Realität der Ideen oder die ideale Realität behauptete, ist der Idealismus der neuern Philosophie nur eine Fortsetzung desselben, nur daß hier die Ideen dem Geiste immanente Principien sind, und sie vom wissenden Subject aus dessen erkanntem Wesen als gewiß und wahr beglaubigt werden müssen. Im Mittelalter waren die Ideen gewiß und wahr als Offenbarungen Gottes, und dieser wurde so als ihr Realgrund vorausgesetzt, in der neuern Zeit sind sie Offenbarungen Gottes, weil sie an sich absolut wahr sind und die Wahrheit aus dem Zeugniß des menschlichen Geistes erwiesen wird. Und so ist es mit der Idee Gottes selbst. Diese ist Idee Gottes, wenn sie dem Begriff der absoluten Vollkommenheit, des absolut vollkommensten Wesens entspricht, und Alles ist nur wahr, gut, schön, sittlich, wenn es der dem Menschen innewohnenden und von ihm als nothwendig und selbstgewiß erkannten und beglaubigten Idee der Wahrheit, Schönheit u. s. w. entspricht.

Es hat sich gezeigt, daß der Nominalismus des Mittelalters als Realismus dem Idealismus der Universalien entgegentrat, und daß dieser als Universalismus und der Nominalismus als Individualismus zu bezeichnen ist. Die Individuen sind die Subjecte, in welchen die Ideen erscheinen, und von ihnen bestimmt werden. So erheben sich dieselben aus ihrer sinnlich-empirischen Einzelheit zu ihrer allgemeinen idealen Bestimmung, und sind selbst als Einzelwesen allgemein, und haben daher die Ideen zu ihrem subjectiven und objectiven Bestimmungsgrund. So rang sich die sogenannte Subjectivität und das Ich als Beglaubigungsgrund der Gewißheit und Wahrheit aus dem Mittelalter empor und tritt an die Spitze der neuern Philosophie. Jetzt erscheint der Universalismus und Individualismus in einer ganz neuen Gestalt. Sie zu vermitteln war die Aufgabe der neuern Philosophie. Aus der sinnlich-empirischen Individualität des Nominalismus wurde jetzt die ideale und rationale. Der

Geist hat sich also in der neuern Zeit aus der Wirklichkeit außer sich in sich selbst zurückgezogen, um von sich und seinem Wesen Besitz zu ergreifen, in sich seine Entdeckungsreisen zu machen, um dann durch sich selbst die aus sich gewiesene Wirklichkeit mit freiem Selbstbewußtseyn um Selbstbestimmung wieder in Besitz zu nehmen und mit diesen zu vereinigen. Die ganze neuere Philosophie ist so wesentlich idealistisch sowohl dem Subject, als auch Object nach; jenes ist das Ich, dieses sind die ihm angebornen Ideen. Für die von sich gewiesene Wirklichkeit außer sich findet der Geist sich als ideales Ich und in sich die ideale Welt, als Objectivität, welche er durch sich in Besitz nehmen und durch dieselbe die Wirklichkeit bestimmen sollte. Es hat sich so der Geist vom gegebenen Seyn frei gemacht und sich und in sich selbst in den Ideen die Bestimmungsgründe alles Gegebenen gefunden. Bisher, sagt Kant, nahm man an, alle unsere Erkenntnisse müssen sich nach den Gegenständen richten, man versuche es einmal mit dem umgekehrten Weg. Damit war die Philosophie auf einen ganz neuen Weg gelangt. „Es ist klar, sagt Al. Mayer in einer sehr beachtungswerthen Schrift über die wissenschaftliche Methode, Würzburg 1845, „daß wir nur durch unsere Begriffe denken und die Reihe ihrer Verbindungen herstellen. Dies ist die erste wissenschaftliche Weihe, daß man einsehe und erkenne, daß die Wissenschaft etwas durchaus Inneres, ein Denken mit unsern Begriffen und durch unsere Thätigkeit sey. Wenn wir aus dem Herzen der Menschen reden wollen, so besteht Erkenntniß in nichts anderem, als daß wir die zu erkennenden Dinge als Begriffe in uns bringen und feststellen, daß wir dann ganz frei mit unseren Begriffen denken, nach unsern Gesetzen und a priori, unabhängig von dem jedesmaligen Rückblick auf die Dinge mit Nothwendigkeit u. s. w. S. 41. „Die Idee des Zusammenhangs ist am Anfange durchaus subjectiv, und erst wenn wir den Zusammenhang in uns selbst, in der Welt unseres Innern erkannt haben, wird unser Denken gewaffnet genug seyn, daß wir ihn auch in der allgemeinen und wirklichen Welt erkennen mögen. All unser Denken geschieht durch

unsere Begriffe, es ist ein Vorgang in uns selbst; alle Methode ist subjectiv und in uns selbst durchzuführen, nicht objectiv in den Dingen gleichsam als wenn sie statt unser die Mühe des Denkens übernehmen wollten." S. 38.

Allein durch den von Kant als Aufgabe gestellten Nachweis, daß sich die Gegenstände, die gegenständliche Wirklichkeit nach unserem Erkennen richten muß, ist nur die Immanenz dieser Erkenntniß gegen eine einseitige dogmatische Transscendenz dargethan: nämlich daß wie der Geist die Dinge seinem Wesen nach denkt und erkennt, so müssen sie auch an und für sich seyn. Ihre Transscendenz und Selbstständigkeit außer dem Erkennen bleibt hierbei bestehen. Wenn die Dinge erscheinen müssen, wie sie an sich sind nach ihrem Wesen, so ist ihre Erscheinung im Wissen von ihnen eine nothwendige; denn sie sind erkennbar und gewußt für ein Wissen, welches ihre Uebereinstimmung mit ihrem Wesen zu beurtheilen und zu bestimmen hat. Dieses vermag es aber nur durch seine denkend erkannte Uebereinstimmung mit sich selbst, den Gesetzen, Formen derselben. Mit dem Grundsatze Kants war der subjective und objective Idealismus begründet, welchem die nachkanntische Philosophie huldigte. Im Anfang der neuern Philosophie ist das Erkenntnißsubject, das Ich, wie das Object, die angebornen Ideen, empirisch, und das Ich ist ein psychologisches, kein transscendentales Ich; es ist so bloße Thatsache des Bewußtseyns, keine sich selbst setzende Thathandlung. Damit waren auch die Ideen nur gegeben, angeboren, nicht durch das Ich gesetzt, transscendental bestimmt. So waren sie auch gleichfalls im Ich vorgefundene Thatsachen des Bewußtseyns; nicht als Ideen und zwar als dem Ich immanent und durch das selbstgewisse Ich beglaubigt. Es fehlte mithin dieser Beglaubigungsgrund. Dieser sollte die sogenannte Subjectivität des Ich bei Kant seyn.

Zwei Principien hatte also die neuere Philosophie an die Spitze gestellt, das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit, und sie fand jene im Ich, diese in den ihm angebornen Ideen. Allein die Selbstgewißheit muß selbst eine wahre d. h. mit dem

Wesen des subjectiven Ich übereinstimmende seyn. Dieses subjective Wesen war aber ganz formell oder bloß logische, keine reale Substanz, und so lange sie jenes blieb, fehlte ihr das Princip der Selbstgewißheit d. h. der subjectiven Uebereinstimmung des Ich mit sich. — Es ist schon von Andern z. B. Fortlage bemerkt worden, daß die menschliche Seele im Alterthume und Mittelalter und auch später noch bloße Entelechie des Leibes war; Cartesius hatte daher den entscheidenden Schritt gethan, und die substantielle Verschiedenheit beider gelehrt. Darin zeigt sich der starke, mündig gewordene Geist der neuern Zeit. Allein es blieb bei ihm gleichwohl der Geist blos logische Substanz und daher die Selbstgewißheit formal und abstract. Sein Bewußtseyn und seine Gewißheit entstand ihm als die Reflexion aus seinen psychologischen Grundkräften, den Gefühlen, Trieben, Vorstellungen. Allein wenn es reale Substanz ist, entstehen diese aus ihm und es aus sich. Was kann auch der Inhalt dieses subjectiven Ich, durch welches es selbst als bestimmtes, reales existirt, anders seyn, als diese seine Grundkräfte, welche aus ihm abzuleiten sind, um die verschiedene Form der Selbstgewißheit zu begründen. Ich denke mich, und deshalb denke ich überhaupt d. h. ich bin bei allem Denken als Ich oder als mich selbstdenkendes Wesen nicht bloß thätig, sondern weiß mich auch in dieser Thätigkeit selbst oder mich als selbstthätiges Selbst. Allein bis Kant setzte man dieses abstracte Ich als Princip der Selbstgewißheit der Logik, und diese dann der Ontologie voraus, statt des Ich durch jene Logik zu setzen und durch diese die Ontologie. Kant erkannte diese Aufgabe so sehr an, daß er jene Logik seinen ontologischen Formen, den Kategorien ausdrücklich voraussetzte; aber ebenso setzte er auch beiden das Ich voraus als bloße Thatsache des Bewußtseyns. Allein Kant hat nicht bloß Denkformen, Kategorien, sondern auch Anschauungs- und Einbildungsformen, für diese setzte er die Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Einbildungskraft und deren Formen voraus. So stammen also die ontologischen Formen aus den Formen des subjectiven Ich. Allein weil auch Kanten das Ich nur logische Substanz ist, fällt bei ihm

das Wesen desselben in den Kreis der unerkennbaren Dinge an sich und sein Wesen vertritt sein Attribut, das Denken; dieses hat kein Princip der Gewißheit und Wahrheit und keinen Inhalt, durch welchen diese vermittelt sind. Dieser Inhalt bleibt daher empirisch der Psychologie und Logik überlassen, welche als empirische Wissenschaften neben der Transscendentalphilosophie bestehen bleiben, anstatt jene durch diese zu begründen. Die Aufgabe Fichte's war es nun, diese beiden Wissenschaften zur transscendentalen Erkenntniß zu führen. Allein er „transscendentalisirt" sie nicht, sondern läßt sie als Voraussetzungen bestehen. Das Ich und die Subjectivität waren das Losungswort der ganzen Geschichte der neuern Philosophie und sie sind und bleiben bis zu und auch noch bei Kant und Fichte unbegründet, bloße Voraussetzungen. Es war nun die Aufgabe, diesen Fehler zu erkennen, und ihn zu verbessern, und das subjective Ich als die reine Subjectivität des Geistes von seinem objectiv-realen Inhalt, den Ideen und deren Gegenständen, zu unterscheiden, und die Gewißheit und Wahrheit oder die Uebereinstimmung desselben mit sich als Princip der Uebereinstimmung mit dem objectiv-realen Inhalt, den Ideen und deren Gegenständen zu begründen. Allein der subjective Idealismus Fichte's erschreckte die Welt und ihn selbst so sehr, daß er selbst und die ganze Philosophie nach ihm sein Princip völlig aufgaben; damit fiel denn auch das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit fort, und es traten jetzt soviele ganz von einander verschiedener und sich entgegengesetzter Principien an die Spitze der Philosophie, als Systeme entstanden. Damit war die Philosophie in völlige Anarchie gestürzt. Die bis Fichte in der neuern Philosophie geltenden Grundprincipien der Gewißheit und Wahrheit waren aufgegeben und damit aller Halt- und Orientirungspunkt. —

Es waren dem Geiste gegeben bestimmte angeborne Ideen, welche bestimmten zu verwirklichenden Inhalt hatten, und Grundkräfte, durch welche sich dieser Inhalt verwirklichen sollte. Diese mußten sich aber erst nach und nach entwickeln, und nach ihrer Entwicklung dem Geiste zum Bewußtseyn kommen, und mithin Inhalt und Object des Erkennens werden. Diesen mußte er

alsdann von allem andern Inhalt unterscheiden und unterschieden erfassen, und sich in freien, selbstbewußten Besitz derselben setzen, um jeden andern möglichen Inhalt durch ihn zu bestimmen. Insofern nun diese Selbstbestimmung jedes möglichen Inhalts als der Zweck des Ich erkannt und gewollt wurde, erschien jener Inhalt, solange dieser Zweck noch nicht verwirklicht war, als Schranke und dem Ich entgegengesetzt, oder als Nichtich. Hierzu gehörte das objective Wesen des Ich selbst, welches als bloßes Object und dann als Nichtich erschien. So lange sich der Geist noch nicht seine Ichform hervorgebracht hatte, erschien er sich selbst noch in objectiver, noch nicht subjectiver Form, und daher konnte er auch sein objectives Wesen, wie überhaupt jeden möglichen Inhalt noch nicht als Object, und noch weniger als Nichtich erkennen. Erst als der Geist sich als Subject hervorgebracht und in Besitz genommen, und sich selbst als Subject-Object erschien und erfaßte, war diese Unterscheidung seiner selbst von allem andern Inhalt möglich, und es konnte dann erst jener Unterschied und jene Unterscheidung des Subjects und Objects eintreten, in welcher es hieß, ohne Subject kein Object. Aber gleichwohl ist dieses Subject doch nur die Erscheinung des objectiv-realen Wesens des Geistes. Allein dieses kann solange sich nicht in der Form des sich selbst bewußten Ich erscheinen, als es eben dieses nicht aus sich hervorgebracht und in Besitz genommen hat, um sich in seiner Form, seinem objectiv-realen Inhalte nach zu bestimmen. Hier heißt es: kein Subject ohne Object. Dieses erscheint indessen doch erst durch jenes als Object und weiter als Nichtich und Ich, so daß es also seine Richtigkeit behält: ohne Subject kein Object. Wenn aber das Ich seinen objectiven Grund und sich als Erscheinung desselben erkannt hat, oder erkennt, so kann es sich als subjectives Ich für alle seine Realitäten halten und dieselben absolut, autonom zu erzeugen glauben. So entstand eine falsche Autonomie und Subjectivität. Es heißt dann: dieses (subjective) Ich ist Alles; kein Object auch dem Seyn, nicht blos der Form des Seyns oder dem erkennbaren und erkannten Seyn nach ohne Subject.

Dagegen erhob sich mit Macht die negirte objective Realität, welche in der Idee die Inhaltsbestimmung und den Zweck des subjectiven Ich hatte, und negirte dieses, und man trat mit dem Grundsatze auf: ohne Object kein Subject, beide sind vielmehr Eins und Dasselbe, ein und dasselbe Wesen, und man setzte den Satz: Das Ich ist Alles, in den um: Alles ist Ich. Allein damit war der ganze Gewinn der neuern Philosophie: die Entwicklung und Begründung des Ich als Bestimmungsgrund alles Seyns, jeder Objectivität, aufgegeben, und man ist in den Dogmatismus und Objectivismus zurückgefallen: man hatte das Kriterium der Gewißheit und Wahrheit alles Seyns, auch der Ideen, aufgegeben, und mußte nun die empirische Wirklichkeit als empirische, gegebene annehmen, und sie für vernünftig erklären. Die Ideen, für welche sich der Geist in dem Ich einen Bestimmungs- und Beglaubigungsgrund hervorbrachte, ohne welche sie weder überhaupt Ideen, noch bestimmte zu realisirende Zwecke sind, wurden nun empirisch, aus dem populären Bewußtseyn aufgenommen und als Inhalt der Vernunft für die unmittelbare Einheit der Subjectivität und Objectivität ausgegeben; und so ließ man erst die Objectivität als Natur, dann die Subjectivität als die zu sich gekommene Natur aus dieser entstehen. Damit war die von aller Objectivität an und für sich freie, nur sich selbst, ihr rein geistiges Wesen zum Inhalt und Object habende Subjectivität aufgegeben, der Geist zum Naturgeist degradirt. Aber der Begriff des Geistes und der Persönlichkeit ist und bleibt so lange ein abstrakter, haltungsloser Begriff, bis er sich zum Ich entwickelt, und in dem subjectiven Wesen desselben den Bestimmungsgrund seines objectiv-realen Wesens gefunden hat, welcher realisirt erst das ganze Wesen der Persönlichkeit begründet.

Jacobi trat dem Idealismus entgegen, erkannte aber in ihm keine Begründung einer Wissenschaftslehre, und gab die Möglichkeit derselben ganz auf, verzweifelte, ging in dieser Verzweiflung zum Skepticismus über. Anstatt eine Philosophie des Wissens vom Wissen in jenem Idealismus zu sehen, und

ihn so auf sein rechtes Maaß und seine Mission zu beschränken, entdeckte er in seinem Skepticismus nur die Philosophie des Nichtwissens. Und doch hatte auch er gesagt: im Menschen sonst nirgends liegt der Eingang ins Allerheiligste, aber auch hinzugesetzt, ich liege vor der Decke dieses Allerheiligsten mit dem Angesicht zur Erde, ahne und hoffe. Es blieb ihm nur die unendliche Sehnsucht nach dem Wissen übrig.

Herbart stellte dem Idealismus einen Realismus gegenüber und gab das reine Ich als einen nach ihm sich widersprechenden Begriff auf, er geht vom Gegebenen aus, in welchem er Widersprüche findet, welche die Philosophie aufzulösen habe. Dazu braucht sie vor Allem die Logik. Diese hat die Begriffe zu verdeutlichen und zu bearbeiten, um alsdann mit ihnen in der Metaphysik jene Widersprüche des gemeinen Bewußtseyns aufzulösen. Dieses erscheint als eine versuchte Ausführung der Aufgabe, welche Kant der transscendentalen Dialektik, der reinen Vernunft gestellt, und die Herbart hier in seiner Weise zu lösen versucht. Herbart geht also vom Gegebenen aus, aber es ist nicht bloß, wie bei Kant, der Inhalt, sondern auch die Form des Erkennens gegeben. Damit wird die formale Logik nicht zur transscendentalen erhoben, sondern ist nur eine Verdeutlichung der Begriffe, und Herbart tritt auch hier wie in andern Grundlehren auf den vorkantischen Standpunkt des Leibnitz zurück.

Wenn aber das Reale an sich völlig unbestimmt ist, so ist es auch als solches unerkennbar und das Prädikat Einfachheit, drückt dann nur diese Unbestimmtheit aus, aber alsdann sind die weitern Prädikate: Verstellungsfähigkeit und Ichheit, welche Herbart dem Realen beilegt, unbegründet. Herbart läßt das Ich aus den Erscheinungen der Seele hervorgehen, und es ist nur die sich aus dieser in sich reflectirende Einheit, die nicht zum reinen, von seinen Erscheinungen freien Ich wird und werden kann. Das reine Ich ist ihm ein Widerspruch. Allerdings ist das reine, unbestimmte, an sich bestimmungslose Ich Fichte's, welches sich als Intelligenz verendlicht, anstatt sich durch sie als reines Ich zu setzen, ein widersprechender Begriff; denn in

ihm wird das Subject und Object, durch welche das Ich als Einheit von sich gesetzt werden soll, nicht gesetzt, sondern immer vorausgesetzt. Fichte setzt das Wesen des reinen Ich in die in sich zurückgehende Thätigkeit. Es geht aber bei ihm nicht aus seiner reinen Selbsterscheinung, sondern empirischen Erscheinung in sich selbst zurück. Es ist in ihm allerdings der Act der Selbstsetzung bei aller Thätigkeit angenommen; die in sich zurückgehende Thätigkeit ist aber Sache jedes, auch des Naturwesens, eben weil es an sich Wesen, Wesenheit ist. Auch selbst die selbstbewußte, nicht blos bewußte, in sich zurückgehende Thätigkeit macht noch nicht das Wesen des Ich aus. Bei jeder Geistesthätigkeit, selbst bei jeder Empfindung, damit sie überhaupt zu Stande kommt, ist eine in sich zurückgehende Thätigkeit des Geistes nothwendig. Es ist die Grundform dieses Insichzurückgehens das Gedächtniß als erinnerungsfähige und bedürftige Macht (Vermögen). Allein bis zum Ich, und zwar zum reinen Ich ist noch ein großer Schritt. Dieses kann niemals anders, als durch seine Grundvermögen: Gedächtniß-, Vorstellungs- und Denkkraft u. s. w. in sich zurückgehen. Diese wendet es bei jeder Thätigkeit an, und ist so der Grund dieser. Aber es wendet dieselben an in der auf andere Objecte, als sie selbst sind, gerichteten Thätigkeit, und reflectirt sich so durch diese in sich. Erst wenn es sich als solcher Grund weiß und der Bedingungen, durch welche es seine Thätigkeit vollzieht, sich bewußt wird, ist es bei der Möglichkeit, aber noch nicht Wirklichkeit der reinen Selbstsetzung angekommen. Diese kann nun erst erfolgen.

Indem aber Fichte das reine Ich als Intelligenz zu einem endlichen, beschränkten macht, das sich aufheben muß, kann er das reine Ich niemals wirklich als solches setzen. Gerade das reine Ich gewinnt durch das Ich als Intelligenz die Bedingung, sich selbst zu setzen und seine Schranken aufzuheben, wozu es sich eben die Mittel bereitet. Indessen ist auch in dieser Zeitschrift von Fortlage eine scharfsinnige Erörterung dieser Frage

gegeben worden. In wie weit ich mit ihm hierin zusammentreffe und von ihm abweiche, ist aus dem Gesagten klar.

Wenn aber das Reale, zu welchem sowohl das Subject, als auch Object des Wissens gehört, an sich oder seinem Wesen nach unbestimmt und unbestimmbar ist, so fehlt das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit jenes Subjects, wie jenes Objects. Ob dieses wirklich außer dem Wissen an sich besteht, kann nur von jenem Subject entschieden werden, subjectiv gewiß und wahr aber, wenn das Subject mit seinem Wesen übereinstimmt, objectiv, wenn dieses Wissen mit dem Wesen des Objects übereinstimmt. Allein dieses ist eben unbestimm- und unerkennbar. Also ohne Subject kein Object in diesem Sinne. Die objective Realität des Seyns außer dem Wissen ist nur durch das selbstgewisse und wahre, d. h. mit seinem Wesen übereinstimmende Subject oder Ich zu bestimmen. Allein Herbart geht von dem reinem, unabhängig vom Wissen bestehenden Object aus, und läßt das Ich erst durch seine Erscheinung entstehen, aber nicht um alsdann diese als selbstgewiß, wahr und als seine eigene That zu erkennen, und alsdann mit ihm sein objectiv-reales Wesen zu bestimmen. Dazu wäre es auch unvermögend, weil es kein reines, sondern empirisches Ich ist und bleibt, dessen Formen ihm wie sein Inhalt gegeben sind. Daher ist das Reale als unabhängig vom Wissen bestehendes Seyn ein blos Dogmatisch-angenommenes, kein Erwiesenes. Es ist und bleibt bloße Voraussetzung, empirische Thatsache. Einen solchen Realismus will aber die neuere Philosophie nicht begründen, sondern von solchem wollte sie sich gerade frei machen, indem sie vom Ich ausging und es als Erkenntnißprinzip aufstellte. Es ist hier einfach zu sagen: ohne Subject kein Object.

Erst Schellingen war es vorbehalten, den Realismus und Idealismus in ihrer Bedeutung und zwar diesen als Voraussetzung für jenen erkannt zu haben. Nur ist es der logische Idealismus, welcher ihm diese Voraussetzung ist. Allein die ganze Geschichte der neuern Philosophie ist diese Voraussetzung, nicht eine einzelne Form derselben. Schelling hatte aber das Ich

und die Subjectivität, wie sie sich von Cartesius bis Fichte entwickelt hat, aufgegeben, statt sie weiter zu bilden und die Wissenschaftslehre, die Logik und durch sie die Ontologie zu begründen. Er fiel aus dem Subjectivismus in Objectivismus. Er mußte das Ich außer sich bringen, um die Natur und Naturphilosophie zu begründen, aus welcher Natur das Ich als zu sich gekommener und deshalb als bloßer Naturgeist hervorgehen sollte. Diese Form des objectiv-logischen Idealismus, welchen Hegel als logischen Rationalismus ausführte, sieht Schelling in seiner neuesten Philosophie als Voraussetzung seines Realismus an. In dieser Richtung der Philosophie, welche mit dem Aufgeben des Ich und der Subjectivität das Princip der Gewißheit und Wahrheit oder der transscendentalen Erkenntniß und damit die Errungenschaft der ganzen neuern Philosophie aufgegegeben hat, sind neuere Forscher dem Schelling und Hegel gefolgt.

Kein Object ohne Subject, keine Objectivität ohne Subjectivität hieß es bei Fichte. Jetzt heißt es wieder kein Subject ohne Object. Wie hier die Subjectivität aus der Objectivität, der Natur entsteht, so entstehen auch die logischen Formen, Begriff, Urtheil und Schluß aus den ontologischen des Seyns und Wesens. Die Einheit des Denkens und Seyns wird in der intellectuellen Anschauung vorausgesetzt, während diese selbst erst zu begründen und als eine einzelne, bestimmte Form der Gewißheit und Wahrheit durch das selbstgewisse Ich zu begründen, und so zur transscendentalen Erkenntnißform zu machen ist. Die Uebereinstimmung dieses Ich mit seinem subjectiven Wesen ist die Grundbedingung zur Erkenntniß und Beurtheilung der Uebereinstimmung desselben mit jedem möglichen Seyn und dieses mit seiner Idee.

Trendelenburg findet in der Bewegung die Einheit des Denkens und Seyns, und läßt die logischen Formen aus den ontologischen hervorgehen, und endet mit der Idee. Chalybäus unterscheidet die Identitätskategorien der Physik, die ontologischen, zu welchen er die Kategorien der Substanzialität, Causalität und

Wechselwirkung rechnet, von den rein logischen, welche ihm die diesen entsprechenden des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheils sind, und die modalen, welche ihm die Synthesen beider, die Seyn und Denken konkret verbinden, sind: Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Er nennt diese die erkenntniß-theoretischen Kategorien. Er unterscheidet hier ein rein objectiv-ontologisches, und ein rein subjectiv-logisches und ein erkenntnißtheoretisch-psychologisches Gebiet (Wissenschaftslehre S. 223 ff. und System der spekul. Ethik Bd. I, S. 121 ff. 237—241). Er gelangt so zu dem reinen Ich, welches er in die drei Momente unterscheidet, 1) das denkende Princip, 2) die Thätigkeit des Denkens und 3) den Gedanken oder das gedachte Ich, welches nichts, als der Gegenschein, Reflex- oder Scheingebild des denkenden Princips und der Thätigkeit desselben, folglich die Synthesis der ersten beiden Momente enthält, worin das Ich sich sich selbst vorstellt, sich besitzt und zur reinen durchsichtigen inhaltslosen Monade zusammenschließt und reines Subject-Object ohne allen besondern Inhalt ist. Es ist die negative Basis der Persönlichkeit, aber nicht das positive Princip seiner Erfüllung. Jenes ist ihm das Ich Fichte's (Ethik l. c. S. 159 ff.).

Allein dieses Fichte'sche Ich ist konkret zu bestimmen, und es durch seine Inhaltsbestimmungen als reines Ich zu setzen, durch welche jeder mögliche Inhalt erst zum Object und Nichtich wird, welcher dann vom Ich zu bestimmen ist und mit ihm übereinstimmend gesetzt werden kann. Damit macht es seine reinen Denkformen, welche es, und durch welche es sich selbst setzt, zu realen Erkenntniß- und Wissensformen, welche seinem Seyn entsprechen, und dieses Seyn ist das subjective Wesen des Geistes oder das subjective Wesen des Ich, welches in jenen Formen die Uebereinstimmung mit sich selbst begründet, und sich so als Erkenntnißprincip der Gewißheit und Wahrheit setzt. So ist es denn auch im Stande, sein objectiv-reales Wesen, aus dem es selbst stammt, als solches, und dessen objectiv-realen Inhalt als rein durch sich zu bestimmendes Object und insofern

als Richtich zu erkennen und wirklich zu setzen, so in die Form der Ichheit zu erheben, und damit das subjective und objective Ich mit einander zu vereinigen. Der Vorgang, in welchem sich das subjective Ich als objectives Ich setzt, ist vermittelt, bedingt durch die Ableitung der Ontologie aus der transscendentalen Logik, denn in den als Erkenntnißmöglichkeiten gedachten Denkmöglichkeiten liegen die Kategorien als Daseynsmöglichkeiten begründet.

Chalybäus nennt in dieser Zeitschrift Bd. 13. S. 164 ff. die prima philosophia Wissenschaftslehre, anstatt Logik und Metaphysik, wie er sagt weil sie eine Entwicklung des Begriffs des Wissens, und Wissen nicht Wissen sey, wenn es nicht die Wahrheit wisse. Durch die Verbindung mit dem Seyn, heißt es S. 180, wird das Denken Wissen, und durch die Verbindung mit dem Denken wird das Seyn Wahrheit. Das Denken ist nur insofern Wissen, als es ein Seyn setzt, was wirklich ist, gleichwie ein Seyn, nur insofern es denkend erkannt, also gewußt wird, Wahrheit heißen kann (S. 166). Diese Wahrheit des Wissens muß eine vom Denken selbst producirte seyn. Diese Bestimmungen findet Chalybäus mit Recht in der Idee des Wissens und es zieht sich ihm die Verwechslung des Begriffs des Wissens mit dem des Denkens, Vorstellens oder auch der theoretischen Thätigkeit des Geistes überhaupt durch die ganze neuere Philosophie hindurch.

In der Idee des Wissens liegt allerdings die Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Subjects und Objects in idealer Weise, um sie zu verwirklichen. Allein indem sie sich verwirklicht, erscheint sie als Object des Wissens und daher in einem Subject, welches sich und durch sich dieselbe als Object des Wissens weiß. Der Begriff der Idee des Wissens ist eben die Uebereinstimmung des wissenden Subjects mit dem Object, und zwar die selbstgewisse und wahre. Diese ist aber zunächst die Uebereinstimmung des Subjects mit seinem subjectiven Seyn und Wesen, durch welche die objective bedingt ist. Die Idee des Wissens ist so nur Object des

Wissens durch dieses Wissen des Subjects von sich und seinem subjectiven Seyn und durch das Wissen seines Wissens von sich und der Idee des Wissens. Daher ist auch die Idee des Wissens nur Object durch das Subject, nämlich durch das Wissen desselben von sich und so von derselben; daher auch hier kein Object ohne Subject. Es muß mithin dieses vor Allem gesetzt werden oder sich selbst setzen, damit ihm die Idee des Wissens als Object erscheinen und in ihm sich verwirklichen kann. Sonst setzt man ein Object ohne Subject, oder läßt sich die Idee als unpersönliche, subject- und objectlose Vernunft selbst setzen und verwirklichen. Aber die Idee ist ein ideelles Subject-Object, welches einem realen außer sich entspricht, und dieses ist entweder ein absolutes oder relatives Subject-Object, welches dieselbe weiß und in seinem Wissen setzt. Von jenem ist sie gesetzt für dieses, und ihm daher vorausgesetzt, aber nur damit es sich selbst setze, so daß diese Idee des Wissens für das Ich nur ist, indem es sie setzt. So ist sie ihm Object, indem es sie als Object setzt, was aber nur durch sein Sichselbstsetzen möglich ist. Die Idee ist dem Ich so zwar an sich Prius, aber ihm insofern Posterius, als das Sichselbstwissen desselben das Prius ist, durch welches jenes Wissen bedingt ist. Diese apriorische Selbsterkenntniß ist daher Erkenntniß-Grund aller gewissen und wahren Erkenntniß: der Idee und des mit ihr übereinstimmenden Seyns. Daher ist das Ich das Princip der Erkenntnißlehre, weil nur in ihm die Idee des Wissens real, als Object erscheint und erscheinen kann, um sich zu verwirklichen. Mit ihm muß die Erkenntniß- oder Wissenschaftslehre anfangen, fortschreiten und enden; denn es ist jenes Subject, welches sich selbst und durch sich jedes Object weiß. So lange sich das Subject erst die Bedingungen dieses Wissens, oder seine Grundvermögen hervorbringt, aber noch nicht hervorgebracht und erfaßt und in seinen Besitz gebracht hat und um diesen Besitz weiß, kann ihm jene Idee als Bestimmungsgrund oder als zu verwirklichender Zweck seines Erkennens nicht erscheinen. Die Erkenntniß-

lehre ist daher keine Anthropologie und Psychologie, sondern transscendentale Erkenntniß, Wissen des Wissens und kann daher nur das Ich zum Princip haben, welches die Idee des Wissens wissend verwirklicht. —

Wird aber die Idee als Princip des Denkens und Seyns angenommen und mit ihr als angeboren, gegeben begonnen, nicht mit dem sie setzenden und verwirklichenden Ich, so fällt man in Dogmatismus, wie er vor Kant existirt hat.

Die Idee des Wissens ist auch H. Rittern das Grundprincip seiner Schrift: „Logik und Metaphysik" und deshalb, weil das Denken ein Wissen ist, dem und dessen Denkformen ein Seyn entspricht, und das Seyn so an sich ist, wie es gedacht wird. Er sagt, das Seyn läßt sich nicht unbezeugt und theilt sich dem Wissen mit. Die Verbindung jener Wissenschaften in ihrem Princip drückt der Grundsatz der Metaphysik aus: so wie ich es denken muß, so muß es seyn. Diesem Grundsatz haben wir den der Logik an die Seite zu stellen: wie es ist, muß ich es vernünftiger Weise denken. In dem Gedanken des Wissens wird die völlige Uebereinstimmung des Denkens und des Seyns gefordert. Im Wissen sollen das Denken dem Seyn, das Seyn dem Denken gleich seyn, beide sollen sich decken. Dieses ist aber ein Ideal, eine Forderung, die erfüllt werden soll. (Bd. I. §. 90, 91.) Seyn und Denken müssen ursprünglich mit einander verbunden gedacht werden. Das Denken hat sich aber des Seyns noch nicht völlig bemeistert und das Seyn sich dem Denken noch nicht völlig offenbart (§. 92).

Es muß hier, wie oben gezeigt ist, auf der einen Seite ein ideales und reales, auf der andern ein subjectiv- und objectiv-reales Seyn unterschieden werden. Diese Unterscheidung fordert der Begriff des Wissens als Uebereinstimmung des Erkenntniß-Subjects mit sich selbst und zwar mit seinem Seyn und Wesen als Grundbedingung der Uebereinstimmung mit dem Seyn und Wesen außer ihm; beide müssen miteinander übereinstimmen, wenn die Idee des Wissens realisirt werden soll. Dieses Seyn ist aber zunächst das ideale Seyn, wie es in der

Idee des Wissens besteht, welche gedacht, gewußt werden soll, um die Uebereinstimmung dieses idealen mit dem realen Seyn zu gewinnen. Wir haben keine andre Mittel zu dem idealen Seyn zu gelangen, als das empirisch-reale Seyn. Wir haben aber alsdann dieses durch das gewußte ideale Seyn als gewiß und wahr zu erkennen. Dieses können wir aber nur durch die Idee des Wissens, welche vom Ich gewußt und realisirt werden muß, um die Gewißheit und Wahrheit des außer der Idee bestehenden Seyns zu erkennen, und somit die Uebereinstimmung unsers Wissens vom Seyn mit diesem außer unserem Wissen zu finden. In der Erkenntniß der Idee des Wissens ist der Inhalt des Wissens das Wissen, nämlich die möglichen Wissensformen und wie im Wissen das Seyn erscheint, erkannt wird und erkannt werden muß und der Grund der Gewißheit und Wahrheit der Erkenntniß. Dieses Wissen des Wissens vom Seyn muß eine Wissenschaft begründen, welche das Seyn an und für sich, wie es außer dem Wissen von ihm besteht, zum Inhalt des Wissens hat. In jener theilt sich als Seyn die Idee des Wissens diesem oder dem wissenden Ich mit, um erkannt zu werden und zwar als das ideale Seyn, welches das reale außer sich hat und erkennbar macht. Wir können nur durch dieses ideale Seyn das reale gewiß und wahr erkennen. Das Ich realisirt in sich die Idee des Wissens, und erkennt sie als eine Erscheinung des Seyns, welches sich selbst und durch sich die Idee des Wissens setzt. Damit müssen wir 2 Principien der Philosophie und 2 durch sie begründete Methoden derselben annehmen, welche aber doch nur die Eine Aufgabe der Philosophie bestimmen und verwirklichen.

Seit den Zeiten des Alterthum's sagt Schelling, hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn blos darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich.“ Es ist nicht zu ver-

wundern, daß der deutsche Geist dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte. „Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie erstrecken." (Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Bd. S. 466).

Das Wesen der Seele nach naturwissenschaftlicher Ansicht *).

Von H. Ulrici.

Erste Hälfte.

In der Philosophie werden gewöhnlich die psychischen Erscheinungen von den geistigen unterschieden, und dann versteht man unter jenen meist die einzelnen sinnlichen Empfindungen, die Gefühle (des Angenehmen und Unangenehmen, der Sympathie und Antipathie 2c.), die Triebe oder Strebungen, und die Perceptionen, d. h. die Sinnesempfindungen, sofern sie unmittelbar auf ein Aeußeres bezogen erscheinen nnd damit das Daseyn äußerer Gegenstände in ihnen sich kundgiebt. Empfindungen, Gefühle, Triebe und Perceptionen werden im Allgemeinen auch den Thieren beigelegt. Das geistige Grundphänomen dagegen ist das Bewußtseyn, das mit Sicherheit nur dem Menschen zugeschrieben werden kann, wenngleich Viele es auch den höheren Thiergeschlechtern beimessen wollen. Die Naturforscher indeß fassen gewöhnlich beide Erscheinungen unter dem Einen Ausdruck der psychischen Phänomene zusammen.

In Betreff dieser Phänomene erklären nun alle Naturforscher einstimmig, daß sie bis jetzt außer Stande seyen, dieselben aus den in der Natur waltenden Kräften — die Lebens-

---

*) Aus der nächstens erscheinenden größeren Schrift: „Gott und die Natur."

kraft nicht ausgenommen — abzuleiten oder zu erklären; ja die meisten gestehen, daß sie keine Möglichkeit absehen, wie dieß je gelingen könne, d. h. daß ihnen die Entstehung derselben mittelst der bekannten Naturkräfte undenkbar erscheine. A. Wachsmuth, der neuste Bearbeiter der naturwissenschaftlichen Seite der Psychologie bezeichnet den gegenwärtigen Standpunkt der Physiologie klar und bestimmt, wenn er bemerkt: „Daß psychische Erscheinungen mit sehr wesentlich von andern Lebenserscheinungen des menschlichen Organismus verschiedenem Charakter existiren, hat noch niemals irgend Jemand geleugnet. Mag nun auch Streit darüber seyn, wohin die Gränze zwischen psychischen und nicht psychischen Functionen verlegt werden soll, so ist es doch lächerlich, allgemein von psychischen Erscheinungen zu sprechen, und doch gegen das diese Erscheinungen zusammenfassende Wort „Seele“ Bedenken zu erheben. — — Wie freilich durch die Thätigkeit des psychischen Organs Gefühle und Vorstellungen in der Seele entstehen, was diese sind, wissen wir gar nicht; sie drängen sich aber unsrer Selbstbeobachtung unzweifelhaft auf. — — Auch ist ausdrücklich hervorzuheben, daß wir bis jetzt weder das Organ (das Gehirn) im Zusammenhange mit der normalen Function desselben, d. h. die psychischen Leistungen als nothwendige Folgen seiner Functionsthätigkeit im Einzelnen demonstriren können, noch die psychischen Krankheiten als Folge nutritiver oder functioneller Störungen des Organs nachzuweisen im Stande sind.“ (Allgemeine Pathologie der Seele, Frankf. a. M., 1859, S. 1, 9, 25) Diesen Erklärungen stimmen die ausgezeichnetsten Physiologen, ein Joh. Müller, R. Wagner, Bischoff, Volkmann, Burmeister, Schleiden u. A. ausdrücklich bei. Selbst C. Ludwig muß eingestehen, daß auch die (Du Bois-Reymondsche) Elektricitätstheorie der Nervenkräfte noch keinen Aufschluß darüber zu geben weiß, „wie durch die (elektrischen) Wirkungen der Nerven die Acte der Empfindung, Bewegung und Absonderung ermöglicht werden“ (Lehrb. d. Physiol. I, 122, f.).

Dem gegenüber behaupten die Materialisten von Profession zwar nach wie vor, daß die psychischen und geistigen Erschei-

nungen dennoch nur auf Functionen der leiblichen Organe beruhen. Allein wenn J. Moleschott mit großer Entschiedenheit wiederholentlich erklärt: „Der Gedanke sey nur eine Bewegung oder Umsetzung des Hirnstoffs", die Empfindung „ein Verhältniß [!] zu den Dingen", und das Selbstbewußtseyn „nichts andres als die Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden", der Wille aber nur „der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustands des Gehirns", kurz „der denkende Mensch sey nur die Summe seiner Sinne", oder „die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung" rc. (Der Kreislauf des Lebens, 2. Aufl. Mainz, 1856, S. 419. 423 f. 439); — so sind das eben nur Behauptungen, denen jeder Schein eines wissenschaftlichen Beweises mangelt. Sie stützen sich in letzter Instanz auf den angeblich „unangreifbaren" Satz K. Vogts, der da versichert: „Ein jeder Naturforscher werde bei einigermaßen richtigem Denken auf die Ansicht kommen, daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Functionen der Gehirnsubstanz sind, oder um mich einigermaßen grob auszudrücken, daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirn stehen, wie die Galle zur Leber und der Urin zu den Nieren." Allein zu dieser Ansicht gelangt man nicht durch ein „einigermaßen richtiges" Denken, sondern nur durch eine völlig falsche Folgerung. Denn physiologisch steht nur fest, daß kein Gedanke, keine „Seelenthätigkeit" ohne die Gehirnsubstanz und deren Wirksamkeit zu Stande kommt. Daraus schließt Vogt, daß nur von der Gehirnsubstanz alle Gedanken hervorgebracht, alle Seelenthätigkeiten ausgeübt werden. Wäre dieser Schluß richtig, so würde Vogt auch schließen müssen: Da ohne das Daseyn und die Wirksamkeit eines körperlichen Gegenstandes, der die Lichtstrahlen reflectirt, keine Farbe sichtbar ist und gesehen wird, so ist die Sichtbarkeit und das Sehen der Farben nur die Wirkung des körperlichen Gegenstandes! So gewiß dieser Schluß thatsächlich wie logisch falsch ist, — so ge-

wiß hat Büchner, der bekannte Genosse und Mitstreiter Vogts, Recht, wenn er den obigen Vergleich, den Moleschott unangreifbar findet, „sehr schlecht gewählt“ nennt. Denn in der That ist nicht einmal die aufgestellte Analogie richtig; vielmehr sind wir, wie Büchner bemerkt, „auch bei der genausten Betrachtung nicht im Stande, ein Analogon aufzufinden zwischen der Gallen- oder Urinsecretion und dem Vorgange, durch welchen der Gedanke im Gehirn erzeugt wird.“ —...

Der einzige, der wenigstens einen Versuch gemacht hat, das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn vom materialistischen Standpunkt aus zu erklären, d. h. auf rein physiologische Vorgänge im Organismus zurückzuführen, ist H. Czolbe. Er meint: „Alle geistigen Thätigkeiten, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe u. s. w., sind nicht nur subjectiv, d. h. Theile unserer Seele oder unsers Innern, sondern auch objectiv, d. h. Abbildungen der Außenwelt. Die Philosophen nennen diese Vereinigung unsers Innerlichen mit dem Aeußerlichen Identität des Subjects und Objects, und es scheint darin allein die allen geistigen Thätigkeiten gemeinsame Beschaffenheit oder Qualität, welche man Bewußtseyn nennt, zu bestehen. Unter Identität des Subjects und Objects eine Einheit zu verstehen, die gleichzeitig einen Unterschied, d. h. zweierlei enthalte, wäre ein innerer Widerspruch, ein Absurdum. Der Unterschied in einer Einheit kann deshalb nur ein zeitlicher, bei einer Thätigkeit nur ihr Anfangs- und Endpunkt seyn. Es folgt hieraus nothwendig, daß die eigenthümliche Qualität psychischer Thätigkeiten oder ihr Bewußtseyn nur darin bestehen kann, daß in jedem Punkte derselben ihr Anfang und Ende (ihr Ausgang und Ziel) zusammenfallen oder identisch sind. Vom Standpunkte des Materialismus, der das Uebersinnliche ausschließt und nur Anschauliches zuläßt, — — ergiebt sich mithin als der einzig mögliche und sonach nicht willkührliche, sondern nothwendige Begriff bewußter Thätigkeit: die in sich selbst zurücklaufende Bewegung. Denn jeden Punkt derselben kann man als ihren Anfang und zugleich als ihr Ende betrachten. Das Gehirn ist ein compli-

cirter Apparat, der sich dazu eignet, gewissen durch die Sinne in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie, oder als Rotation denkbar ist. Ob dies durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch die kugelförmigen Grenzlinienzellen, durch den in den Nerven stattfindenden elektrischen Strom (welcher nach Faraday's Entdeckung unter Umständen eine Drehung des Lichtstrahls bewirkt), oder in sonst einer physikalischen Weise geschieht, darüber läßt sich natürlich a priori nichts sagen. Es folgt aber, daß das Bewußtseyn durch die Construction des Gehirns bedingt seyn kann" (Die Entstehung des Selbstbewußtseyns, Leipz., 1856, S. 75 f.). —

Wir brauchen wohl kaum zu bemerken, daß dieser Versuch einer materialistischen Erklärung oder Veranschaulichung des Bewußtseyns gänzlich verunglückt ist. Denn Jeder, der das Phänomen des Bewußtseyns durch eigne Selbstbeobachtung einigermaßen kennt, sieht von selbst, daß bewußte Thätigkeit und „in sich selbst zurücklaufende Bewegung" zwei sehr verschiedene Dinge sind. Das Bewußtseyn rein als solches ist gar keine „Bewegung" noch vollzieht es selbst eine Bewegung. Vielmehr steht es gleichsam neben all' unserm Thun und Leiden, dessen wir uns bewußt sind, wie ein ruhender Spiegel, welcher die mannichfaltigen, an ihm vorübergleitenden oder ihm gegenüber befindlichen Objecte abbildlich darstellt. Allerdings indeß muß es selbst auf irgend einer Thätigkeit beruhen oder durch eine Thätigkeit entstehen: denn es ist nicht fortwährend da, es schwindet und kehrt zurück, und Dinge, von denen wir trotz ihrer Gegenwärtigkeit kein Bewußtseyn hatten, kommen uns zum Bewußtseyn, wenn wir unsre Aufmerksamkeit darauf richten. Aber daß diese Thätigkeit eine in sich zurücklaufende Bewegung sey, dafür spricht keine einzige Thatsache. Von Identität des Subjects und Objects kann nur beim Selbstbewußtseyn im engern Sinne die Rede seyn. Wenn ich mir bewußt bin, daß mannichfaltige, von mir selbst verschiedene Dinge außer mir existiren, so ist damit in keiner Beziehung eine Identität von Subject und

Object des Bewußtseyns gesetzt. Soll aber diese Identität, wie Czolbe will, nur besagen, daß in unserm Bewußtseyn unsre Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht bloß subjectiv als Theile, Momente, Bestimmtheiten (Producte) unsres Innern, sondern auch objectiv als Abbildungen der Außenwelt uns erscheinen, so setzt diese Identität des Subjectiven und Objectiven das Bewußtseyn insofern voraus, als sie eben nur eine Annahme des Bewußtseyns ist. Oder soll die Vorstellung an sich eine solche Identität, an sich ein subjectives Moment unsers eignen Innern und zugleich die objective Abbildung eines Aeußern seyn? Nun so könnte sie auch an sich vorhanden seyn, ohne daß sie damit für uns vorhanden wäre, d. h. ohne daß ein Bewußtseyn gegeben wäre. Aber auch das Selbstbewußtseyn im engern Sinne ist keine in sich zurücklaufend Bewegung. Um mich mir selbst vorzustellen, dazu ist zunächst und vor Allem erforderlich, daß ich mich von mir selber scheide, mich mir gegenüberstelle. Dasselbe gilt von jedem andern Objecte, das ich mir vorstelle. Denn nur dadurch kann mir Etwas immanent gegenständlich werden. Dieß Scheiden hat aber offenbar nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit einer krummen in sich zurücklaufenden Linie, sondern wenn durchaus Alles in die Form einer „anschaulichen Bewegung" gebracht werden soll, so kann es nur gefaßt werden als ein Entfernen oder Hinwegrücken des vorgestellten Objects vom vorstellenden Subject und somit als eine Bewegung in gerader Linie. Dieses Scheiden ist indeß nur der erste grundlegende Act, mit welchem das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn als solches noch keineswegs gegeben ist. Dazu gehört vielmehr weiter, daß das Object zunächst vom Subjecte und demnächst von andern Objecten unterschieden werde, womit es erst in seinem Daseyn und seiner Bestimmtheit (Beschaffenheit) aufgefaßt wird, — eine Thätigkeit, die sich schlechterdings nicht unter die Form einer anschaulichen, d. i. räumlichen Bewegung bringen läßt. Czolbe's Erklärung trifft mithin gar nicht die Sache, die sie erklären will. Aber auch in sich selbst erweist sie sich als völlig unhaltbar. Denn gesetzt auch, die

„Qualität" des Bewußtseyns bestände in der Czolbeschen Identität von Subject und Object, so ist doch schlechterdings nicht einzusehen, wie eine in sich zurücklaufende Bewegung, welche innerhalb des Gehirns oder Nervensystems sich vollzieht, diese Identität hervorbringen, d. h. bewirken könne, daß unsre Vorstellungen nicht bloß subjectiv Elemente unsres Innern, sondern zugleich objectiv Abbildungen eines Aeußern seyen. Denn jede Bewegung im Gehirn verbindet ja doch nur Inneres mit Innerem, Subjectives mit Subjectivem; zum Aeußeren, Objectiven hat sie an sich gar keine Beziehung. So wenig daher der Kreislauf des Blutes oder die Rotation der Erde um sich selbst und um die Sonne zum Bewußtseyn führen oder es mit sich bringen kann, so wenig vermag dieß irgend eine in sich zurücklaufende Bewegung innerhalb des Gehirns, gesetzt auch, daß man dabei die Nervenfaser mit ihrer eigenthümlichen Reizbarkeit und die sinnliche Empfindung ohne Weiteres voraussetzte. —

Nun ist aber die Physiologie nicht einmal im Stande, diese s. g. Reizbarkeit der Nerven und ihren Erfolg, die Empfindung, aus den physiologischen Vorgängen des Organismus zu erklären. Abgesehen von der Veränderung des elektrischen Stroms, die nach Du Bois Reymond in den Nerven mit dem die Empfindung und Bewegung vermittelnden Vorgange eintritt, — die aber nichts erklärt, so lange nicht dargethan ist, in welcher Beziehung sie zu diesem Vorgange steht, — weiß uns die Physiologie nicht einmal zu sagen, was mit dem Nerven geschieht, wenn er durch irgend eine Einwirkung von außen oder innen „gereizt" wird, und noch weniger wie durch eine solche Reizung eine Empfindung entstehen könne. Sie wird es uns auch niemals sagen können, so lange sie darauf besteht, in allen Vorgängen und Thätigkeitsweisen der Natur nur räumliche Bewegungen, Schwingungen, Verschiebungen, Entfernungen und Annäherungen der mannichfaltigen Atome erblicken zu wollen. Denn von solchen Bewegungen, — das ergiebt die oberflächlichste Betrachtung — ist die Empfindung diametral verschieden. Schon die

einfache, rein sinnliche Empfindung nämlich, d. h. die bloße Nervenaffection, sofern sie empfunden und damit aus einer Reizung (Bewegung) der Nervenfaser in die Empfindung eines Geruchs, eines Tons rc. umgesetzt wird, ist eine Thätigkeit oder Bewegung, welche auf das bewegende (umsetzende) Agens selber geht. Denn letzteres muß nothwendig die Nervenaffection, verändert oder unverändert, in sich aufnehmen oder in sich finden, um sie empfinden oder zu einer Empfindung umwandeln zu können. Und die Empfindung könnte niemals zu seiner Empfindung werden, wenn in ihr nicht ein Element seiner selbst die Bestimmung oder Qualität der Empfindung erhielte, zu einer Empfindung qualificirt würde. Darauf beruht die Wahrheit des alten Satzes, daß jede Empfindung zugleich Selbstempfindung ist. Schon in der einfachsten Empfindung tritt mithin eine Thätigkeit oder Bewegung hervor, die nicht nach außen, sondern nach innen gerichtet ist, nicht ein Andres, sondern das thätige Agens (die empfindende Seele) selbst zum Gegenstande hat. Noch deutlicher und unzweifelhafter zeigt sich dieß beim bewußten Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen. Denn soll ich mir irgend einer Empfindung bewußt werden, so muß sie offenbar Inhalt meines Bewußtseyns, mir immanent gegenständlich werden. Das Bewußtseyn oder vielmehr die Thätigkeit, durch die es erst entsteht (durch die mir Etwas zum Bewußtseyn kommt), muß aber nicht nur diesen Inhalt in sich aufnehmen, sondern auch irgend etwas mit ihm vornehmen. Denn damit, daß ein Gefäß gefüllt, ein Stoff mit andern Stoffen mechanisch oder chemisch verbunden, von andern ergriffen und umfaßt wird, oder eine Bewegung auf andre überträgt, kommt demselben noch nicht Bewußtseyn zu. Beruht aber sonach das Bewußtseyn nothwendig auf Thätigkeit und geht dieselbe auf seinen eignen Inhalt, so ist das Bewußtseyn ebenfalls wieder eine Kraft, Bewegung oder Thätigkeit, die nicht nach außen, sondern nach innen geht, das bewegende Agens selbst zum Object hat, und, wenn auch von außen angeregt, doch insofern wahre Selbstthätigkeit ist, als sie nicht bloß die empfangene Bewe-

gung mechanisch fortsetzt oder nach außen auf Andres überträgt, sondern vielmehr von Anfang an eine gerade entgegengesetzte Richtung einschlägt, offenbar also nicht dem äußern Anstoß unterthänig folgt, sondern in spontaner Selbstständigkeit eine neue, in dem Anstoß nicht liegende Action vollzieht. In der Natur dagegen — so werden wir belehrt — giebt es nur Bewegung nach außen, nur Ortsveränderung, sey sie Schwingung oder Rotation oder geradlinige Bewegung, nur Thätigkeit von einem Atom auf das andre: das ist ein Satz, den die moderne Naturwissenschaft selbst aufstellt und mit größtem Eifer vertheidigt. Die Natur — so lautet die Lehre weiter — kennt keine eigentliche Selbstthätigkeit, sondern nur Bewegung, die auf äußere Einwirkung erfolgt, und entweder von dem bewegten Gegenstande selbst vollzogen oder durch ihn hindurch auf andere übertragen wird. Wie man also auch die Thätigkeit der Nerven sich denken möge, immer kann die mechanische oder chemische Reizung derselben nur eine mechanische Bewegung oder eine neue Mischung ihrer kleinsten Theilchen hervorbringen, nicht aber eine Thätigkeit, welche nach innen auf die gereizte Nervenfaser selber ginge. Sonach aber ist es, dem Gesetze der Causalität gemäß, schlechthin unmöglich, anzunehmen, daß Empfindung und Bewußtseyn der Erfolg mechanischer oder chemischer Bewegungen sey. Wir können uns wohl denken, daß eine Schwingung oder elektrische Strömung in den Nerven auf eine mit ihnen verbundene (psychische) Kraft treffe und diese zu einer ihr gemäßen Thätigkeit anrege, nicht aber daß sie eine Wirkung habe, welche ihrer Ursache widerspricht und nur auf einer ganz andern, gerade entgegengesetzten Bewegung beruhen kann (Vgl. Glauben u. Wissen ꝛc. S. 33 ff. 43 f. 59 f.).

Es ist daher nicht zu verwundern, daß selbst Physiologen von materialistischer Richtung, wie C. Ludwig, nicht nur ihre Unfähigkeit, die Empfindung und Vorstellung (Perception) physiologisch zu erklären, offen eingestehen, sondern sogar nicht abgeneigt scheinen, sie als ein neues, von der Nervenreizung unabhängiges Product gelten zu lassen. „Die Umstände, bemerkt Lud-

wig, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind noch so gut wie unbekannt." Nur so viel steht fest, daß, „da nicht jeder erregte Nerv, sondern nur eine ganz beschränkte Anzahl derselben (insbesondre die drei höheren Sinnesnerven, die große Wurzel des 5. und Abtheilungen des 9., 10. und 11. Hirnnerven und die hintern Wurzeln der Rückenmarksnerven) Empfindung erzeugen, da ferner auch diese nur Empfindungen erwecken, wenn ihre reellen oder virtuellen Fortsetzungen ununterbrochen durch das Hirn in die Sehhügel und die mittleren Lappen der großen Hemisphären verlaufen, und da auch eine Verknüpfung der Erregung von sensibeln und motorischen Nerven bestehen kann, ohne daß eine Empfindung daraus wird, da also das physiologische Zusammenwirken der Nerven im Hirn und Rückenmark nicht die Bedingung der Empfindung seyn kann", — nur so viel folgt aus diesen Thatsachen, daß „noch Etwas zu dem erregten Nerven hinzutreten muß, damit sich die Empfindung bilde." — — „Die weiter gehende Zergliederung der Empfindungsacte giebt zu erkennen, daß sich jede Empfindung noch mit etwas ganz Besonderem verknüpft, nämlich mit der Vorstellung. Denn niemals empfinden wir den erregten Nerv im Hirn, sondern außerhalb desselben und zwar nach gewissen Richtungen und Ausdehnungen (unsers Leibes) hin. Diese unter allen Umständen der Empfindung beigefügten Zusätze können aber, wie es scheint, ganz unmöglich begriffen werden aus der Nervenerregung. Und hält man mit dieser zuletzt erwähnten Thatsache zusammen, daß dieselben Erregungszustände der Nerven bei Menschen von verschiedener Ausbildung Empfindungen von verschiedenen Eigenthümlichkeiten erwecken, und gar daß der Mensch im Traum, in der Trunkenheit, in s. g. Geisteskrankheiten ꝛc., ohne die entsprechenden Nervenerregungen zu den lebhaftesten Empfindungen gelangt, die man gemeinhin mit dem Namen der Traumbilder, der Visionen, Hallucinationen ꝛc., belegt, so könnte es fast scheinen, als sey die Empfindung etwas von den Nerven insofern Unabhängiges, als zu ihrer Entstehung die Nervenerregung gar nicht nothwendig sey, sondern die Ner-

ven nur eine der möglichen Veranlassungen zur Empfindung abgeben, mit Einem Worte, dieselbe nur erregen. Will man also die Bedingungen der Empfindung aufzählen, so muß man offenbar auch anzugeben im Stande seyn, worin dieses im Hirn neu Hinzutretende oder Angeregte bestehe; gerade das ist aber unmöglich" (a. D. I, 440 f.).

Daraus erklärt es sich, warum die Naturwissenschaft auch nicht einmal eine bloße Hypothese aufzustellen vermocht hat, wie aus oder vermittelst der Reizung unserer Sinnesnerven die ersten Anfänge unsers geistigen Lebens, unsre Gesichts-, Gehörs-, Geschmacks-, Geruchsperceptionen entspringen können. Nach der naturwissenschaftlichen Theorie beruhen bekanntlich die Töne, die wir hören, physikalisch auf verschiedenen Schwingungen der Atome der atmosphärischen Luft, die Farben auf ähnlichen Schwingungen der Aetheratome: physikalisch, abgesehen von unsren Sinnesempfindungen, existiren mithin keine Töne und Farben, sondern nur Undulationen der Luft- und Aetheratome von verschiedener Geschwindigkeit, Form und Richtung. Diese Wellenbewegungen afficiren unsre Gehörs- und Gesichtsnerven, d. h. sie üben eine noch völlig unbekannte Einwirkung auf sie aus, und diese Einwirkung setzt sich auf ebenso unbekannte Weise bis in die Nervenmasse des Gehirns fort, und wird damit je nach ihrer verschiedenen Bestimmtheit zur Empfindung (Perception) der verschiedenen Töne und Farben. Eine 32malige Schwingung einer Saite z. B. erzeugt die Empfindung des tiefsten Tons, den wir zu percipiren vermögen (— ein besonders fein organisirtes Ohr hört schon eine 16malige Schwingung der Saite —); eine 458 billionenmalige Schwingung der Aetheratome in einer Secunde ruft die Empfindung der tiefsten Farbe, des Roths hervor. Nun empfinden wir aber den Ton nicht als die vibrirende Bewegung eines Stoffes, sondern als ein stoffloses eigenthümliches Continuum, das eine gewisse Zeit hindurch fortdauert, gleichsam als Eine continuirliche, einen bestimmten Zeitraum durchschneidende Linie. Und noch weniger hat die Farbe, die wir sehen, irgend eine Aehnlichkeit mit einer Bewegung, sondern erscheint

uns im Gegentheil als eine ruhende Fläche (oder Mehrheit von Punkten) im Raum. Zwischen dem, was Ton und Farbe physikalisch und was sie in unsrer Empfindung sind, zeigt sich mithin ein entschiedener Gegensatz: jeder Veränderung in der Bewegung der Luft- und Aetheratome folgt zwar eine Veränderung unsrer Empfindung, aber zwischen beiden Vorgängen fehlt jede Verwandtschaft, jede Analogie. Aehnlich verhält es sich mit den Geruchs- und Geschmacksempfindungen. Im Gegensatz gegen jene mechanischen Bewegungen, die das Sehen und Hören vermitteln, überwiegen bei ihrer physiologischen Entstehung chemische Processe. Allein wie aus einer chemischen Verbindung oder Zersetzung unser Schmecken und Riechen hervorgehen könne, hat die Physiologie ebenfalls noch nicht nachzuweisen vermocht. Die vorausgesetzte Ursache hat wiederum keine Aehnlichkeit mit ihrer Wirkung. Denn auch der chemische Proceß soll ja nur in einer Bewegung der kleinsten Theile des Stoffs bestehen. Was wir im Riechen und Schmecken empfinden, erscheint uns dagegen wiederum als ein ruhiges Daseyn, der bestimmte Geschmack und Geruch eines Gegenstandes nicht als eine Bewegung desselben, sondern als eine ihm anhaftende Eigenschaft. — Ueberall also thut sich eine weite Kluft auf zwischen dem physiologischen Vorgange und dem psychischen Phänomen, und noch hat die Naturwissenschaft diesen Abgrund nicht zu füllen oder zu überbrücken vermocht.

Was sie bis jetzt geleistet hat, besteht zunächst in dem Nachweise, daß ohne die Wirksamkeit (Mitwirkung) des Nervensystems das psychische Leben überhaupt nicht zu Stande kommt; demnächst in der Aufdeckung der bestimmten, von einander verschiedenen Nerven und Nervenverbände, durch welche die psychischen Hauptphänomene, die Empfindung, die willkührliche Bewegung, und die (bewußte) Vorstellung, vermittelt erscheinen. Nach diesen beiden Seiten hin hat die neuere Physiologie bedeutende Fortschritte gethan. Wir wissen jetzt, daß die psychische Kraft oder die s. g. Seele ebenso wenig, wie die Lebenskraft ein Deus ex machina ist, der autokratisch willkührlich mit den

Organen des Leibes und den allgemeinen physikalischen und chemischen Naturkräften schalten und walten könnte. Wir wissen vielmehr, daß sie nur in oder mit dem Nervensystem wirkt und damit zugleich von den Kräften und Einwirkungen der äußern Natur insofern bedingt ist, als die Nerven ihrerseits Reizungen empfangen müssen, wenn durch ihre Vermittelung eine Empfindung, eine Perception entstehen soll. Die Nerven aber werden gereizt theils von innen, durch die Vorgänge im Organismus selbst, namentlich durch das Blut in seinem Umlauf, theils von außen, durch Druck und Stoß, durch die mechanische und chemische Einwirkung fester oder flüssiger Körper, durch das Licht, die Wärme, die Elektricität, theils endlich durch die psychische Kraft, die — sey es von selbst oder auf empfangene Anregung durch gereizte Nerven — ihrerseits auf die Nerven und deren Verbände einwirkt. Darauf gründet sich die physiologische Gliederung des Nervensystems in drei große Abtheilungen oder Wirkungssphären. 1) Das sog. sympathische Nervensystem (auch κατ' ἐξοχὴν Gangliensystem genannt), das an dem nervus sympathicus (einem an der vorderen inneren Seite des Rückgrats hinlaufenden, an verschiedenen Stellen mit der Nervensubstanz desselben verbundenen Nervenstrang) seinen Stamm hat, und von ihm aus in den unteren inneren Theilen des Rumpfes (den Eingeweiden) sich ausbreitet. Es ist im normalen Zustande gegen äußere Reize völlig unempfindlich: man kann die Eingeweide eines Menschen durchschneiden, ohne daß er den geringsten Schmerz fühlt; es empfängt daher die Anregungen zu seiner Thätigkeit vorzugsweise von den inneren Vorgängen im Organismus, und bedingt und regelt wiederum seinerseits diese Vorgänge, namentlich die Bewegungen des Herzens wie überhaupt der Eingeweide, d. h. es vermittelt vorzugsweise die s. g. vegetative Thätigkeit des Organismus. 2) Das Rückenmarksystem, d. h. die Nervenmasse, die sich vom Gehirn durch die Wirbel des Rückgrats hinzieht und von ihnen aus in mannichfaltigen Bündeln, Strängen, Fasern durch alle Theile des Rumpfes und der Extremitäten sich verzweigt. Es erhält seine

Anregungen theils ebenfalls von den inneren Vorgängen des Organismus, theils von der psychischen Kraft (der Willensthätigkeit); und seine eigenthümliche Aufgabe scheint daher zu seyn, einerseits rein physiologisch den s. g. tonus der Muskeln, d. h. den bestimmten Grad der Spannung derselben gegen einander, der dem Organismus in gewissen Theilen natürlich ist, zu bewahren *), die pulsirenden Stellen (Lymphherzen) in den Lymphgefäßen im Gange zu erhalten, und die unwillkührlichen oder s. g. Reflexbewegungen der verschiedenen Körpertheile (z. B. die Bewegung des Athmens, die Ausscheidung der Excremente, die auf einem bestimmten Reiz von selbst erfolgen, die Bewegungen des Hustens, Niesens 2c. zu vermitteln **); andrerseits aber auch die Ausführung der willkührlichen von einer Action des Willens oder Begehrungsvermögens, der Triebe, Begierden, Strebungen, ausgehenden Bewegungen zu leiten. Endlich 3) das Gehirnnervensystem, das im Kopfe unter der schützenden Wölbung des Schädels seinen Sitz hat, das aber an das Rückenmark unmittelbar sich anschließt, ja nur als eine Fortsetzung desselben (wie der Schädel nur als ein erweiterter, modificirter Rückenwirbel) erscheint, und somit durch das Rückenmark wiederum mit dem sympathischen Nervensystem in Verbindung steht. Es empfängt seine Anregungen vorzugsweise, wenn auch nicht allein, von außen, durch diejenigen Nervenreizungen, die von den Einwirkungen der äußern Gegenstände ausgehen, und scheint seinerseits der Sitz der psychischen Kraft oder doch

*) Ludwig (a. O. I, 152) bestreitet, daß ein solcher tonus anzunehmen sey, während andre Physiologen an ihm festhalten. Vgl. Henle: Allgemeine Anatomie, Leipz., 1840, S. 727.

**) Ihren Namen haben die Reflexbewegungen daher, daß sie unwillkührlich auf die Reizung eines bestimmten sensibeln Nerven, also durch Uebertragung (Reflexion) derselben auf bestimmte motorische Nerven entstehen, aber zugleich nur dadurch zu Stande kommen, daß der Reiz oder die Nerventhätigkeit von dem gereizten Nerven (z. B. des Fußes) aus erst nach dem Rückenmark geführt und von diesem zu den Muskeln und motorischen Nerven des gereizten Gliedes (des Fußes) zurückgeleitet (reflectirt) wird. —

der Centralpunkt und das nächstbetheiligte Organ ihrer Thätigkeit, d. h. derjenige Nervencomplex zu seyn, der einerseits die psychischen Erscheinungen selbst vermittelt und andrerseits die psychischen Vorgänge, soweit sie wiederum einen Einfluß (Reiz) auf die Thätigkeit der Nerven ausüben, den übrigen Systemen communicirt. Wenigstens steht so viel fest, daß jede Reizung der peripherischen Nerven erst im Gehirn zur Empfindung und Perception wird, und daß umgekehrt jede Vorstellung, jeder Willens- oder Begehrungsact nur vom Gehirn aus die Nerven des Rückenmarks wie des sympathischen Systems in denjenigen Zustand der Gereiztheit oder Thätigkeit versetzt, der eine willkührliche Bewegung der Körpertheile und resp. andre Vorgänge (wie Erbrechen, Schwindel, Ohnmacht) im Organismus zur Folge hat.

Mit dieser Gliederung des ganzen Nervensystems hängt unmittelbar ein andrer Unterschied zusammen, den die neuere Physiologie zwischen den einzelnen Nervenfasern entdeckt hat. Die Nervensubstanz überhaupt besteht entweder aus Nervenzellen, die in Complexe zusammentretend die s. g. Ganglien (die graue Nervensubstanz) bilden, oder aus Nervenfasern, feinen Röhrchen, welche die Ganglien vielfach durchsetzen und auch mit einander in Verbindung (Berührung) stehen, aber im Allgemeinen jede für sich ihren Lauf durch die verschiedenen Körpertheile verfolgen (— die weiße Nervensubstanz). Während die Nervenzellen zur Erhaltung der Nerven- und der psychischen Thätigkeit überhaupt von größter Bedeutung zu seyn scheinen, sind die Nervenfasern die Vermittler der einzelnen Empfindungen und Bewegungen. Sie nämlich leiten theils die Reizung, welche ein peripherischer Nerv durch innere oder äußere Einwirkung empfangen hat, nach dem Gehirn (wo sie erst zur Empfindung wird); theils führen sie den Impuls (Reiz) zu einer Bewegung, der von innern oder äußern Vorgängen oder von einer Willensaction ausgeht, den verschiedenen Muskeln zu, worauf erst die Bewegung erfolgt. Diese beiden Functionen werden aber von verschiedenen Nervenfasern ausgeübt. „Es hat sich als unzweifelhaftes Resultat ergeben, daß alle Muskeln des Rumpfs,

soweit sie überhaupt vom Rückenmark abhängig sind, nur durch die s. g. vordern Rückenmarkswurzeln [d. h. durch Nervenfasern, die an der vordern oder innern Seite des Rückgrads aus dessen Nervenmasse heraustreten] in Bewegung versetzt werden, daß dagegen alle Nervenröhren, welche die einzelnen Rumpftheile mit den empfindenden Stellen des Hirns verbinden, durch die s. g. hintern Wurzeln aus dem Rückenmark hervortreten. Dieser Satz, welcher unter dem Namen des Bell'schen Gesetzes bekannt ist, wird gewöhnlich in der Weise ausgedrückt, daß man die hintern Wurzeln die sensibeln, die vordern die motorischen nennt. — — Dieß Gesetz ist für alle Wirbelthierklassen bestätigt. Denn durchschneidet man bei erhaltener Verbindung des Rückenmarks mit dem Hirn die vorderen Wurzeln eines bestimmten Körpertheils, so ist alle willkührliche Bewegung in diesem Theile erloschen, die Empfindung dagegen vollkommen erhalten, so daß durch entsprechende Einwirkungen (Druck, Aetzen, Brennen) Aeußerungen des lebhaftesten Schmerzes von jenem Körpertheile eingeleitet werden können. Hat man dagegen die hinteren Wurzeln mit Erhaltung der vordern durchschnitten, so erscheint der betreffende Körpertheil zwar dem Willen noch vollkommen unterthan, aber von keinem Punkte desselben aus kann auch nur die geringste Schmerzensäußerung erregt werden, während jede Berührung der mit dem Rückenmark in Verbindung gebliebenen Stümpfe der hintern Nervenwurzeln lebhafte Schmerzen erzeugt" (Ludwig, a. O. I, 131 f.). Die Thätigkeit der in den verschiedenen Körpertheilen (peripherisch) ausgebreiteten sensibeln Nervenfasern, sofern sie den empfangenen Reiz durch das Rückenmark hindurch dem Gehirn zuführt, hat insofern eine centripetale Richtung; die der motorischen Nerven dagegen, sofern sie die Impulse (Reize) vom Hirn (dem Sitze der psychischen Kraft) zu den übrigen Körpertheilen fortleitet, kann als eine centrifugale Bewegung bezeichnet werden. Beide Bewegungen vollziehen sich mit unmeßbarer Geschwindigkeit: in demselben Moment, in welchem eine Nadelspitze unsre Fußsohle berührt, empfinden wir auch den Schmerz, und wollen

wir den Fuß krümmen oder zurückziehen, so ist im Augenblick des Entschlusses die Bewegung auch schon geschehen. Da nun, wie bemerkt, die sensibeln und motorischen Nervenröhren zwar (zur Seite der Rückenwirbel wieder) zusammentreten, und vielfach in unmittelbarer Berührung mit einander bleiben, aber, ohne in einander überzugehen, jede für sich ihren Lauf zum und vom Gehirn verfolgt (— nur im Gehirn selbst kreuzen sie sich zum Theil —), so ist durch diesen Umstand und durch jenen Unterschied ihrer Thätigkeit die Möglichkeit gegeben, daß wir einerseits die einzelne bestimmte Nervenreizung auch als einzelne und in dem einzelnen Körpertheile, in welchem sie erfolgt, empfinden, und ebenso eine einzelne Bewegung eines bestimmten Gliedes ohne Betheiligung des ganzen Körpers ausführen können; und daß andrerseits das Gehirn eine Art von Sammelplatz oder Centrum der verschiedenen Nerven und Nervenverbände bildet, von welchem aus eine dirigirende Kraft gleichsam ihre Befehle ertheilen kann und durch welches zugleich diese Befehle vollzogen werden. Darum wird meist das Gehirn als das „Centralorgan" κατ' ἐξοχὴν für die Thätigkeit des gesammten Nervensystems betrachtet. Und in der That kann neben ihm nur noch das Rückenmark (an das ja auch der nervus sympathicus sich anschließt) als ein zweites, untergeordnetes Centrum gegenüber der peripherischen Nervenverzweigung in den übrigen Körpertheilen erachtet werden. —

Wir sehen ab von den unbedeutenden particulären Schwierigkeiten, welche in Betreff einer Theorie der Nervenkräfte dem Physiologen daraus erwachsen, daß nicht nur die sensibeln und motorischen Nerven eine ganz verschiedene Thätigkeit üben, sondern auch wiederum die sensibeln unter einander sehr verschieden sich verhalten, indem sie nur für ganz bestimmte Reizungen sich empfindlich zeigen (der nervus opticus z. B. nur für das Licht, der olfactorius nur für Gerüche, beide gegen jede andre Reizung, selbst gegen Brennen und Schneiden völlig unempfindlich —), und doch zwischen allen diesen Nerven physiologisch kein Unterschied ihrer Beschaffenheit zu entdecken ist; daß ferner

den Pflanzen jedes Analogon eines Nervensystems abgeht und sich doch nicht ausmachen läßt, ob ihnen, wenigstens den s. g. Sinnpflanzen, nicht ebenfalls eine Art von Empfindung zukomme (— freie Bewegung kommt einzelnen Pflanzengebilden, den Keimkörnern vieler Wasserfäden oder Conferven, wenigstens temporär zu —); daß den niedrigeren Thiergeschlechtern (z. B. den Austern) Hirn- und Rückenmark fehlen, ja daß sogar einige derselben, die Polypen, Infusorien und mehrere Radiaten, gleich den Pflanzen von einem besondern Nevensystem gar keine Spur zeigen, und dennoch nicht nur sich bewegen, sondern auch die Vermuthung des Empfindens für sich haben. Diese Thatsachen geben zwar der physiologischen Forschung eine gewisse Unsicherheit und erschweren die Gränzbestimmung zwischen dem Thier- und Pflanzenreiche, sind aber für die Psychologie ohne erhebliche Bedeutung. Ebenso complicirt sich nur die neuere physiologische Forschung durch den Umstand, daß nach R. Wagner unsre Sinnesnerven nicht allein die Empfindung vermitteln, indem „der Sehnerv, unmittelbar durch Licht gereizt, keine Lichtempfindung, die von der Haut entblößten Körperstellen keine Tastempfindung hervorrufen, Geruch und Geschmack mit der oberflächlichen Zerstörung der entsprechenden Schleimhäute zu Grunde gehen, und auch die in der Haut abgerissenen Nervenstämme beim Frosche keine oder nur höchst unvollkommene Reflexbewegungen vermitteln können", daß also „zwar allerdings die Continuität der Nervenprimitivfasern bis zum Centrum die conditio sine qua non aller Sinnesempfindung ist, daß aber dazu weiter noch eine ganz bestimmte moleculare Anordnung der Nervenenden gehört, die immer mehr oder weniger die Axenfaser allein angeht, welche auch wieder der Theil ist, der die centralen Zellenapparate mit den letzten peripherischen Endpunkten verbindet" (Gött. Gel. Anzeigen 1858, No. 168, S. 1670 f.). Eine bedeutende Schwierigkeit würde dagegen der Psychologie erwachsen, wenn Pflüger Recht hätte mit seiner Behauptung, daß auch dem Rückenmark für sich „sensorische Functionen" zukommen, oder wie er sich ausdrückt, daß „ein Kätzchen, dem das Dorsalmark durch-

schnitten werde, zwei Seelen bekomme", indem nicht nur das vordere Stück noch spontane Acte der Willkühr äußere, schreie, laufe, beiße ꝛc., sondern auch das hintere Stück noch empfinde, wolle und sich willkührlich bewege (Die sensorischen Functionen des Rückenmarks, Berl. 1853). Allein C. Eckhardt hat dargethan, daß die Beweise, die Pflüger zu Gunsten der sensorischen (empfindenden) Thätigkeit des Rückenmarks beigebracht hat, „ungenügend" seyen, und daß man als ausgemacht ansehen dürfe, — worin selbst Moleschott ihm beistimmt, — „daß der Sitz der Empfindung im Hirn und nicht im Rückenmark zu suchen ist" (Grundzüge der Physiologie des Nervensystems, Gießen, 1854, S. 117 f.).

Demgemäß hat die neuere Physiologie alle Anstrengungen gemacht, um die Stellen im Gehirne, die als Sitz der Empfindung und resp. der psychischen Kräfte überhaupt zu betrachten seyen, näher zu bestimmen. Der Erste, der hier Bahn gebrochen, ist Flourens, der berühmte Pariser Physiologe. Er begann zuerst jene schwierigen Experimente, daß er verschiedenen Thieren die Hirnschale ohne Verletzung des Innern ablöste, und sodann die bloßgelegte Nervensubstanz in feinen Schichten und an verschiedenen Stellen des Hirns nach und nach abtrug. Noch in seiner neusten Schrift behauptet er, auf diesem Wege erwiesen zu haben, daß mit der allmäligen Abtragung des kleinen Gehirns das Thier das Gleichgewicht (l'équilibration) oder die Coordination der einzelnen Bewegungen mehr und mehr verliere, bis es bei völliger Zerstörung dieses Hirntheils sich nicht mehr aufrecht zu erhalten, nicht mehr regelmäßig zu gehen, zu laufen, zu fliegen mermöge, daß jedoch dabei die Fähigkeit zu partiellen Bewegungen fortbestehe und das Thier dieselben auch vollziehen könne, wann es wolle, sobald nur das große Gehirn und das Rückenmark unverletzt geblieben. Daraus ergebe sich, daß nur die Equilibration und Régularisation oder Zusammenordnung der einzelnen Bewegungen zu einem Gesammterfolge durch das kleine Gehirn, die Production der Bewegungen selbst dagegen durch das Rückenmark mit seinen Ner-

ven, der Wille aber, d. h. die die willkührlichen Bewegungen in Folge bestimmter Perceptionen oder Vorstellungen hervorrufende psychische Kraft, durch das große Gehirn vermittelt sey. Zu denselben Resultaten behauptet er durch ähnliche Experimente am Rückenmark und großen Gehirn, bei unverletzter Erhaltung des kleinen Gehirns, gelangt zu seyn. Denn wenn man zunächst nur Eine Hälfte oder Hemisphäre des großen Gehirns abtrage, so verliere das Thier nur das Gesicht in dem dieser Hälfte entgegengesetzten Auge, aber die Intelligenz selbst bleibe; wenn man dagegen beide Hemisphären zerstöre, so sehe und höre das Thier nicht mehr, verliere alle seine Instincte, vermöge sich nicht mehr zu vertheidigen, sich zu schützen, zu fliehen, zu fressen, alle Perception, alles Wollen, alle spontane Action höre auf. Die Fähigkeit und die Regelmäßigkeit der Bewegungen dagegen bestehe ungeschmälert fort; und selbst die Empfindung (sensation — sensibilité) bleibe unalterirt. Denn in Betreff des Auges habe sich nichts geändert: die Gegenstände fahren fort sich auf der Retina abzuspiegeln, die Iris bleibe contractil, der optische Nerv vollkommen empfindlich; das Thier habe also das Gesicht verloren, nicht weil ihm die Empfindung abgehe, sondern weil es nichts mehr percipire. Sonach, schließt er, besteht eine vollständige Scheidung, ein ganz bestimmter Unterschied zwischen der Lebenskraft und der psychischen Kraft oder zwischen den facultés vitales und den facultés intellectuelles. Jede Fähigkeit nämlich, welche die Abtragung der Hemisphären des großen Gehirns überdauert, ist eine Lebenskraft; jede dagegen, die mit dieser Abtragung sich verliert, ist eine intellectuelle Kraft. Zu jenen, die fortdauern, gehören nun aber gerade die, von welchen alle Functionen der Ernährung (die Verdauung, der Blutumlauf, die Respiration ꝛc.) wie alle Functionen der Bewegung und Ortsveränderung und selbst der Empfindung (sensation) abhängen; die sich verlierenden sind dagegen diejenigen, von welchen alle Functionen und Acte des Verstandes, die Perception, die Aufmerksamkeit, das Gedächtniß, das Urtheil und das Wollen abhängen" (De la vie et de l'intelligence I, p. 40 ff. 60. 73). —

Diese Sätze Flourens' haben sich nun zwar in der Bestimmtheut und Allgemeinheit, in welcher er sie aufstellt; nicht durchgängig bewährt. R. Wagner, der in neuerer Zeit die Versuche des Französischen Gelehrten mit Deutscher Gründlichkeit und Unbefangenheit wieder aufgenommen hat, fand vielmehr, daß zunächst in Betreff des kleinen Gehirns bei tieferen Zerstörungen desselben zwar die von Flourens beobachteten Folgen, ein nach allen Seiten schaukelnder Gang wie der eines Trunkenen, Verlust des Gleichgewichts, sonderbare Drehungen des Körpers (die s. g. Manège-Bewegungen), unvollkommene Lähmungen rc., eintreten, daß aber alle diese Erscheinungen, wenn man das Thier in eine völlig ruhige Lage bringt, wieder verschwinden, oft schon nach sehr kurzer Zeit. Gelingt es, das Thier trotz völliger Zerstörung des kleinen Gehirns Wochen und Monate lang am Leben zu erhalten, so vermehren sich die im Muskelsystem hervortretenden Abweichungen vom natürlichen Zustande in hohem Grade: es zeigt sich eine immer größere Neigung der hinteren Extremitäten zur Streckung, eine immer mehr zunehmende Verdrehung des Kopfes und Halses, und ein eigenthümliches chronisches, über den größten Theil der Musculatur ausgebreitetes Zittern. R. Wagner's Versuche ergänzen und berichtigen sonach die Flourensschen in mancher Beziehung. Allein im Wesentlichen haben sie doch die von Flourens aufgestellten Sätze bestätigt. Nach Abschluß seiner Untersuchungen erklärt R. Wagner ausdrücklich: das kleine Gehirn sey „kein Centralorgan für die allgemeine Sensibilität noch betheiligt bei den höheren Sinnesperceptionen. Thiere und Menschen mit ganz oder theilweise zerstörtem kleinen Gehirn fühlen, schmecken, riechen, sehen und hören. Wenn einzelne Sinnesstörungen vorkommen, so scheinen immer Complicationen mit Läsionen andrer Hirntheile stattzufinden" rc. Ebensowenig sey „das kleine Gehirn bei dem Zustandekommen der Vorstellungen oder psychischen Erscheinungen direct oder indirect betheiligt. Alle Vorstellungen werden gebildet, jede Empfindung [Perception] ist möglich, und auch alle Willensacte können effectuirt werden; es fehlt nur einigen

der letzteren an dem vollständigen mechanischen Ausdruck." Das kleine Gehirn sey in der That „ein rein motorisches Organ für animalische und wahrscheinlich auch organische [vegetative] Muskelapparate; und als eine der motorischen Hauptfunctionen desselben dürfte daher allerdings die von Flourens zuerst aufgestellte zu betrachten seyn, indem das kleine Gehirn in der That wesentlich bei der Regulation der symmetrischen Körperbewegungen, insbesondere den Gangbewegungen betheiligt sey, ohne daß es jedoch deshalb geradezu als Regulator der Körperbewegungen zu betrachten sey." Es zu einem solchen Regulator zu machen und in dasselbe „den Sitz eines regulirenden Princips" zu verlegen, sey unstatthaft. Es sey eben nur „ein rein motorischer Hirnapparat," und eine weitete Zergliederung seiner speciellen motorischen Functionen müsse ferneren Forschungen vorbehalten bleiben. — (Nachrichten von der G. A. Universität u. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1858, Novbr. No. 24, S. 300. 302 f. 305. 308 f. No. 26, S. 321—36. 1860, Jan. No. 4, S. 31 f.) Aber auch hinsichtlich des großen Gehirns stimmte R. Wagner noch vor Kurzem im Wesentlichen mit Flourens überein. Nur glaubte er gefunden zu haben, daß nicht die Hemisphären im Großen und Ganzen, sondern vorzugsweise die „Randwülste" derselben die psychischen Functionen im engeren Sinne (Flourens' intelligence) vermitteln. Diese Randwülste sind von „Millionen kleiner, durch Commissurenfasern verbundener Nervenzellen in verschiedener Dicke gedeckt, und von ihnen entspringen wiederum Millionen sehr feiner Fasern und bilden die weiße Substanz des Gehirns." Diese Fasern, meinte er, „vermitteln in letzter Instanz die Zuleitung aller Sinneseindrücke zu den Randwülsten und die Fortleitung der Willensimpulse, welche von den Randzellen ausgehen." Er wollte deshalb diese Zellen — die für den Sitz der Seele zu erachten seyen, wenn von einem solchen physiologisch die Rede seyn könne, — sogar als „psychische Zellen" benannt und von allen andern unterschieden wissen (Der Kampf um die Seele, S. 102 f. 151 ff.). Neuerdings hat er diese frühere Ansicht

bedeutend limitirt, indem er durch eine Reihe von Experimenten gefunden hat, „daß eine gewisse [wenn auch, wie es scheint, geringe] Summe von Seelenerscheinungen erhalten bleibt, wenn man, wie bei Tauben möglich ist, großes, kleines und einen Theil des Mittelhirns entfernt hat." Jetzt behauptet er daher nur noch, daß „die höchste Entwicklung psychischer Thätigkeiten immer an die mehr oder weniger ausgebreitete Integrität der Randschichten der großen Hemisphären geknüpft sey." Jene Experimente und eine Anzahl klinischer Erfahrungen und Sectionsberichte machen es nach ihm zugleich „auf das Aeußerste unwahrscheinlich, daß im Gehirn ein gemeinsamer Empfindungsplatz, ein punktförmiges Sensorium commune sich befinde." Darum erklärt er sich jetzt bestimmt gegen die (Lotzesche) Beschränkung des Sitzes der Seele auf das Gehirn oder eine einzelne Stelle in demselben. Dagegen hat sich ihm aus jenen Erfahrungen ergeben, daß ein Motorium commune, d. h. ein Centralplatz, von welchem alle durch den Willen vermittelten Bewegungen ausgehen oder eingeleitet werden, allerdings anzunehmen sey, und daß diese Stelle die s. g. substantia nigra Sömmeringii sey, d. h. die beim Menschen in den beiden Großhirnstämmen zwischen Großhirnschenkel und Haube gelagerten Anhäufungen von grauer Substanz; denn „diese Anhäufungen beherrschen für jede Körperseite alle oder doch den größten Theil der Nerven, insofern letztere vom Willen abhängen" (Nachrichten ꝛc. 1860, No. 6, S. 57 ff.).

Virchow und Beneke stimmen diesen Behauptungen R. Wagners insoweit bei, als es auch nach ihnen bestimmte Stellen im Gehirn und zwar gerade „die auf der Oberfläche der Hemisphären ausgebreiteten Schichten der Nervensubstanz sind, wo alle diejenigen Processe zu Stande kommen, welche man als seelische zu bezeichnen pflege." Nach Wachsmuth dagegen wären mehrere Centren im Gehirn anzunehmen, indem es „festzustehen scheine, daß die Empfindungscentren mehr an der Basis und in der Mitte, die Bewegungscentren ebendort nach dem kleinen Gehirn zu (Brücke, Vierhügel, ver-

längertes Mark) liegen, während die Vorstellungscentren an der Oberfläche des Gehirns die Umhüllungsschicht jener ausmachen" (a. a. O. S. 7 f.).

Die dargelegten Ergebnisse, so unbestimmt sie auch noch im Einzelnen seyn mögen, sind in ihrer Gesammtheit doch von großer Bedeutung. Aus ihnen erklärt es sich zunächst, warum eine starke Erschütterung des Gehirns (durch einen Schlag oder Fall), aber auch ein Druck auf die bloßgelegte Oberfläche des großen Gehirns das Bewußtseyn sofort schwinden macht; warum überhaupt alle psychischen und geistigen Functionen vorzugsweise von der Beschaffenheit und den Zuständen des Gehirns abhängig erscheinen und alle übrigen Störungen, Erregungen, Affectionen, kurz alle sonstigen Ereignisse im Organismus für das geistige Leben nur von Bedeutung werden, wenn und soweit sie das Gehirn in Mitleidenschaft setzen; — warum aber andrerseits auch erhebliche Verletzungen einzelner Hirntheile (durch tiefeindringende Hieb- und Schußwunden) und große Substanzverluste vorkommen können, und doch nicht nur das Leben fortzubestehen vermag, sondern auch nach der Verheilung der Wunden alle oder fast alle ursprünglichen Geistesstörungen verschwinden *), während in andern Fällen die feinsten Stichwunden den Tod oder nachhaltige Störungen zur Folge haben. — Jene Ergebnisse sind aber auch für die physiologische Theorie der Seelenkräfte nicht ohne Wichtigkeit. Aus ihnen widerlegt sich zuvörderst von selbst K. Snell's Ansicht über das Wesen derselben und ihr Verhältniß zu den physischen Kräften (Die Streitfrage des Materialism., 1858, 50 f. 53 f.). Snell findet zwar mit vollem Rechte eine nahe Analogie zwischen den „dem Organismus als solchem zukommenden" physischen und den specifisch seelischen Thätigkeiten, auch die höchsten nicht ausgenommen. Er erinnert insbesondre daran, daß, wie der Geist von der blinden Naturnothwendigkeit sich durch

*) Nach Bruns (Chirurgie) sind zahlreiche Fälle constatirt, in denen Musketenkugeln viele Jahre lang bleibend in verschiedenen Hirntheilen eingeschlossen gefunden oder oft erst sehr spät und nach eingetretener Genesung entfernt wurden.

seine Zweck setzende Thätigkeit unterscheide, so der Organismus vor Allem zweckmäßig gebildet sey und vom ersten Augenblick seiner Entwickelung an eine Zweckthätigkeit entfalte. Aber wenn er diese und andre (weniger zutreffende) Analogien, die immer nur Analogien sind, zu Identitäten stempelt, und darauf den Satz stützen will, daß die physischen und psychischen Thätigkeiten nur „wie äquivalente äußere und innere Arbeit" sich verhalten, so widersprechen ihm die Thatsachen fast von allen Seiten. Denn es mag immerhin richtig seyn, daß „ich keinen Gedanken scharf ausdenken kann, wenn ich aus Leibeskräften laufe oder sonst eine angestrengte Muskelthätigkeit entwickele." Aber daraus folgt keineswegs, daß die Muskelthätigkeit das Aequivalent der Denkthätigkeit sey oder daß es Eine und dieselbe Kraft sey, welche äußerlich als Muskelbewegung, innerlich als Denken sich äußere und daher, wenn sie die eine Thätigkeit übe, nicht zugleich auch die andre vollziehen könne. Denn ich laufe oder arbeite aus Leibeskräften nur, wenn ich dadurch einen bestimmten Zweck erreichen will. Der Zweck aber ist ein Gedanke, der in dem Augenblick mein Bewußtseyn erfüllt und neben dem ich allerdings keinen zweiten Gedanken scharf ausdenken kann, aber nicht darum, weil ich laufe, sondern weil es die Natur unsers Denkens ist, immer nur Einen Gedanken scharf und bestimmt in's Auge fassen zu können. Jenen Zweckgedanken im Bewußtseyn festzuhalten, daran hindert den Tischler, der einen Tisch fertigen will, die angestrengteste Muskelthätigkeit keineswegs: denn sonst würde der Tisch nie fertig werden. Und eine mäßige Bewegung ohne bestimmten Zweck hemmt das angestrengteste Grübeln so wenig als das Verdauen und Athmen; — im Gegentheil viele Denker haben bekanntlich ausdrücklich versichert, nur im Umherwandeln mit vollem Erfolge scharf nachdenken zu können. Aber auch principiell fällt nach den obigen Ergebnissen jede Analogie mit der s. g. Aequivalenz der Kräfte hinweg. Denn danach sind es andre Nerven und Nervenverbände, die durch ihre Thätigkeit die Verdauung, Blutcirculation, Respiration 2c. vermitteln, andre, durch deren Thätigkeit die willkührlichen Be=

wegungen zu Stande kommen, und noch andre, die zur Empfindung und Perception, zu den Vorstellungen und Willensacten mitwirken. Diese physischen und psychischen Vorgänge sind mithin an verschiedene Organe und deren verschiedene Thätigkeitsweisen gebunden, von denen keines durch das andre ersetzt werden kann, von denen vielmehr jedes auf die erfolgte Anregung mit innerer Selbstständigkeit seine Aufgabe vollzieht, so daß seine Thätigkeit weder mit Nothwendigkeit die des andern begleitet noch mit Nothwendigkeit der des andern nachfolgt. Ich kann ebenso wohl zugleich Schmerz empfinden, Vorstellungen (Perceptionen) haben und Bewegungen ausführen, mit gleicher Intensität und zu gleicher Zeit wollen und meinen Arm schwingen, als umgekehrt jetzt wollen und nachher handeln, jetzt von Empfindungen und Gefühlen bestürmt seyn und nachher denken und überlegen. Wo das Gegentheil stattfindet, wie bei den unwillkührlichen oder den s. g. Reflexbewegungen, die mit Nothwendigkeit auf die stattgehabte Nervenreizung eintreten, da ist keine psychische Kraft im Spiel. Die verschiedenen psychischen Thätigkeiten erscheinen mithin nicht unmittelbar mit einander verkettet (wie etwa die Wärmeentwicklung und die mechanische Reibung, oder der elektrische Strom und der chemische Proceß der Auflösung von Zink und Kupfer), sondern sie wirken nur miteinander, auf- und nacheinander gemäß den Motiven und Impulsen, die sie theils von den leiblichen Organen (Nerven), theils von einer ihnen zu Grunde liegenden Kraft empfangen, — einer Kraft, welche ebenso sehr auf die Nerven einwirkt als von diesen Anregungen und Einwirkungen erfährt.

In der That lassen die obigen Ergebnisse kaum eine andre Annahme zu, als daß es, wie verschiedene Thätigkeitsweisen der Lebenskraft, so verschiedene psychische Thätigkeitsweisen giebt, welche durch verschiedene Organe vollzogen werden, aber von Einer Kraft ausgehen, von Einer Kraft beherrscht, verwendet, gelenkt, disponirt und combinirt werden. Sind die willkührlichen Bewegungen und ihre Coordination durch andre Nerven als die Empfindungen und Perceptionen (Vorstellungen) vermittelt,

so läßt sich kaum annehmen, daß das Willens- oder Begehrungsvermögen, von dem die motorischen Nerven ihre Impulse empfangen, völlig identisch sey mit der Thätigkeitsweise des Empfindens, Percipirens, Vorstellens, die durch die sensibeln Nerven vermittelt ist und auf sie zurückwirkt. Ebenso wenig kann die Thätigkeit des Empfindens mit derjenigen, welche der s. g. Aufmerksamkeit zu Grunde liegt, Eine und dieselbe seyn. Denn obwohl jede Nervenreizung, die einen gewissen Grad der Intensität übersteigt, nothwendig zur Empfindung kommt, so daß wir die entsprechende Empfindung (trotz aller Unaufmerksamkeit) haben müssen, so können wir uns doch gegen die gewöhnlichen Reizungen unsrer Sinnesnerven gleichsam unempfindlich machen, indem wir unsre Aufmerksamkeit streng und entschieden auf irgend einen andern Gegenstand richten (— eine Thatsache, welche auch die Physiologen anerkennen, Ludwig a. O. I, S. 443). Die Thätigkeitsweise, durch welche die Empfindung, trotz der vorhandenen Nervenreizung, verhindert wird, kann mithin nicht schlechthin identisch seyn mit derjenigen, durch welche die Empfindung entsteht. Von der Aufmerksamkeit hängt aber wiederum — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — die Perception ab: wir sehen und hören Vieles, das in unsrer nächsten Nähe vorgeht, nur darum nicht, weil wir nicht darauf achten; Andres dagegen, das uns sonst entgangen, bemerken wir deutlich, wenn wir unsre ganze Aufmerksamkeit darauf concentriren. Während sonach Empfindung, Perception, Aufmerksamkeit sich gegenseitig bedingen, hat das Denken im engern Sinne (das Phantasiren, Sinnen, Nachdenken rc.), d. h. diejenige Thätigkeit, durch welche wir unsre Vorstellungen und Begriffe zu bestimmten Reihenfolgen verknüpfen, keine unmittelbare Beziehung zum Empfinden und Percipiren; es wird im Gegentheil durch etwa sich aufdrängende Empfindungen oder Perceptionen gehemmt und gestört; und mithin wird es wiederum mit der Thätigkeitsweise des Empfindens und Percipirens nicht vereinerleit werden können. Aus demselben Grunde dürfen wir annehmen, daß das Denken unmittelbar nur durch die Nervenzellen der Randwülste des

großen Gehirns physiologisch bedingt ist. Denn hat es keine unmittelbare Beziehung zum Empfinden und Percipiren, so hat es auch keine zu den sensibeln Nervenfasern; und da auf das bloße Denken (ohne einen Willensact) keine Bewegungen der Körpertheile erfolgen, so geht ihm auch die Beziehung zu den motorischen Nervenfasern ab. Mithin bleiben nur jene Nervenzellen übrig: nur durch sie kann es physiologisch vermittelt seyn. Es hält sonach gleichsam die Mitte zwischen beiden Seiten, zwischen dem Empfinden, Percipiren und Vorstellen eines bestimmten Gegenstandes, das zu den sensibeln Nervenfasern, — und dem Begehren, Streben und Wollen, das zu den motorischen Nerven in unmittelbarer Beziehung steht.

So verschieden aber sonach die psychischen Thätigkeitsweisen erscheinen, so haben sie doch andrerseits Das mit einander gemein, daß sie alle zunächst und unmittelbar nach innen auf das thätige Agens selbst gerichtet sind. Von der Empfindung und dem Bewußtseyn überhaupt haben wir dieß schon oben nachgewiesen. Aber auch die Perception oder Wahrnehmung entsteht nur dadurch, daß eine bestimmte Sinnesempfindung auf ein von ihr verschiedenes Object (sey es unser eigner Leib oder ein äußerer Gegenstand) bezogen wird. Dieß Beziehen ist unmöglich ohne die Sinnesempfindung von dem Objecte zu unterscheiden. Der erste Act der Wahrnehmung geht mithin auf die Sinnesempfindung als solche, also auf ein Product oder eine Bestimmtheit des psychischen Agens selbst, desselben psychischen Agens, das den Act der Unterscheidung vollzieht. Denn wäre es nicht dasselbe psychische Agens, das die Sinnesreizung in sich aufnimmt (empfindet) und zugleich die Empfindung von sich und dem Objecte unterscheidet (womit es letzteres wahrnimmt), so könnte es seine Empfindungen und Perceptionen niemals als die seinigen fassen. Und da das Object, das von der Sinnesempfindung unterschieden wird, doch nur das eben damit Wahrgenommene, d. h. der Inhalt (die Bestimmtheit) der damit entstehenden Wahrnehmung ist, so vollzieht sich der ganze Act der Wahrnehmung nur in dem psychischen Agens selbst durch

ein In-sich-finden und In-sich-Unterscheiden seiner Bestimmtheiten von einander und von einem Andern, Aeußerlichen, das ihm gegenübersteht. Die s. g. Aufmerksamkeit ferner ist nichts als der Act, durch den die percipirende (unterscheidende) Thätigkeit auf ein bestimmtes Object gelenkt wird, — mithin ein Act, der auf eine der Thätigkeitsweisen des psychischen Agens geht. Eben so ist alles Begehren, Streben, Wollen oder Wünschen zunächst nur die Richtung des psychischen Agens (der Seele) selbst auf irgend ein Object, dessen Gegenwart und resp. Verwendung es für sein Existenz, sein Wohl, seine Absichten und Zwecke rc., bedarf oder zu bedürfen glaubt (fühlt), sey es, daß es auf dasselbe durch äußere Anregung und Einwirkung (Bedürfnisse) gerichtet wird oder sich von selbst darauf richtet. Aber das Object ist unmittelbar wiederum nur der Inhalt einer Empfindung, einer Sinnes- oder Gefühlsperception, einer Vorstellung oder Anschauung, mithin psychischer Natur, das Product einer psychischen Thätigkeit, welches für das Bewußtseyn nur die eigenthümliche Bestimmung hat, daß ihm nicht bloß ein äußerer reeller Gegenstand, sondern dieser Gegenstand auch wieder einem innern gefühlten Bedürfnisse entspricht. Alles bloße Begehren, Streben, Wünschen, ist mithin kein bestimmtes Thun mit einem bestimmten Erfolge, in welchem es endete, sondern eine bloße innere Bewegung des psychischen Agens überhaupt, die zwischen ihm selbst und seiner Vorstellung des begehrten Objects verläuft. Der Willensact im engern Sinne dagegen, d. h. diejenige Thätigkeit des psychischen Agens, auf welche mittel- oder unmittelbar eine bestimmte Handlung (Bewegung der körperlichen Gliedmaßen) folgt, geht zwar aus jener inneren Bewegung hervor, hat aber seine Eigenthümlichkeit darin, daß er unmittelbar nicht auf das begehrte Object, sondern auf die auszuführende Handlung gerichtet ist, d. h. er besteht darin, daß das psychische Agens zunächst die auszuführende Handlung sich zur Vorstellung bringt, also eine Vorstellung (bei den niederen Thieren wohl eine bloße Selbstgefühlsperception) in sich hervorruft, deren Inhalt die Bestimmung hat, durch die Bewe-

gung der körperlichen Gliedmaßen äußerlich realisirt zu werden, und daß es demnächst mittel- oder unmittelbar den motorischen Nerven den Impuls zu der ihrerseits erforderlichen, die Muskelbewegung erst hervorrufenden Thätigkeit ertheilt. Auch hier also geht die Thätigkeit des psychischen Agens zunächst nur auf es selbst, auf die Erzeugung jener Vorstellung und die Selbstbestimmung dieselbe zu realisiren (die vorgestellte Handlung auszuführen), hat aber allerdings hier zugleich eine unmittelbare Beziehung zum äußern, reellen Daseyn. Daß endlich das Denken im oben angegebenen Sinne nur eine innere, das psychische Agens selbst betreffende Thätigkeit ist, leuchtet von selbst ein, da es ja nur in dem Reproduciren von Vorstellungen, in dem Verbinden derselben zu bestimmten Reihen oder zu neuen Vorstellungen und Begriffen, also in der Erzeugung rein psychischer Producte besteht. —

Auf Grund dieser Thatsachen wird die Frage zu entscheiden seyn, ob diese unterschiedlichen und doch relativ (principiell) gleichen Thätigkeitsweisen von Einem psychischen Agens oder von einer Mehrheit solcher Agentien ausgeübt werden, d. h. ob es nur Eine psychische Kraft giebt, die unter verschiedenen Bedingungen, in verschiedenen Zuständen, bei verschiedener Ein- und Mitwirkung andrer Kräfte, nur in formell verschiedenen Thätigkeitsweisen sich äußert, aber wesentlich dieselbe ist und bleibt, oder ob eine Mehrheit von psychischen Kräften (Seelen) anzunehmen ist. Die Lösung dieser Frage vom naturwissenschaftlichen Standpunkt behalten wir uns für einen zweiten Artikel vor.

Der Apparat des Willens.

Von Dr. E. Harleß, Prof. d. Physiologie in München.

Der angebornen Farbe der Entschließung
Wird des Gedankens Bläße angekränkelt.
Hamlet.

Nachdem das Band zwischen Philosophie und Naturforschung längst wieder geknüpft ist, bedarf es an sich keiner Entschuldigung, wenn ich als Physiologe die geneigten Leser dieser

Blätter mit einem Thema vertraut zu machen suche, welches an der Grenze der empirischen Forschung liegt. Wenn ich gleichwol nicht umhin kann vorzubemerken, daß ich dazu durch die Aufforderung der sehr verehrten Redaktion dieser Zeitschrift unmittelbar veranlaßt wurde, so geschieht dies in Ermanglung der Personalkenntniß eines Leserkreises, von welchem ich nicht von vorneherein voraussetzen konnte, daß er in allen seinen Gliedern sich mit gleicher Lebhaftigkeit für den physiologisch-psychologischen Mechanismus interessiren würde. Aus dem gleichen Grund werde ich es auch versuchen, mein Thema von der Basis allgemeinster physiologischer Voraussetzungen aus zu behandeln.

Die Schwierigkeit des Gedankens eines unmittelbaren gegenseitigen Aufeinanderwirkens der geistigen und leiblichen Realelemente darf ich durch die Arbeiten Fichte's und Lotze's als gehoben betrachten. Es erübrigt somit nur die formellen Bedingungen darzulegen, unter welchen eine willkührliche Bewegung zu Stande kommt.

Bei Betrachtung der willkührlichen Bewegungen fällt ihrem Begriffe nach die der unwillkührlichen Bewegungen scheinbar ganz aus der Reihe; gleichwol aber muß diese den Ausgangspunkt jener bilden; denn so bestimmt der Begriff einer willkührlichen Bewegung zu stehen scheint, so unbestimmt ist er in der Wirklichkeit. Das Maaß der Freiheit einer Bewegung bestimmen wir nicht nach einem äußerlichen Kriterium ihrer Form, sondern durch die Vergleichung ihres Auftretens mit der Erkennbarkeit ihrer veranlassenden Ursache. Je inniger und selbstverständlicher der Zusammenhang beider scheint, desto zuverlässiger sagen wir: „es konnte nicht anders geschehen", und drängen damit jemehr den Gedanken an die Freiheit gegen den an die Nothwendigkeit. Den Druck der veranlassenden Ursache schätzen wir nach dem Maaßstab unserer eigenen Widerstandsfähigkeit, und verlegen ihren Ausgangspunkt um so tiefer in das innerste Wesen des Geistes, je weniger weit unsere Erkenntniß der Mittel reicht, durch welche nach mechanischen Gesetzen die Bewegung mit Nothwendigkeit erfolgt. Es ist nicht schwer einem Kind die

Fäden und Drähte zu verbergen, mit welchen die Marionetten bewegt werden, und ihm die Puppen als willkührlich sich bewegende Wesen vorzuführen, und heute noch glauben Viele an die willkührlichen Bewegungen der Schwärmsporen und Samenfäden. Der Entscheid, ob frei oder nothwendig, hat also nie eine einfache objective Basis, sondern beruht auf Werthschätzung der Ursachen und Kenntniß der zur Handlung führenden geistigen und mechanischen Zwischenglieder.

Der gewöhnliche Wortbegriff setzt für die Freiheit der Bewegung die Unabhängigkeit ihres Ausgangspunktes von einem Zwang durch mechanische Zwischenwirkungen voraus: Erfolgt eine That durch den Zwang der Consequenz logischer oder ethischer Werthbestimmung, so bleibt sie darum doch eine freie. Das innere, subjective Kriterium bildet somit die Ueberzeugung, daß wir so oder ebensogut auch entgegengesetzt hätten handeln können, wenn wir der Veranlassung einen anderen, durch das innerste Wesen des Geistes selbst, also frei bestimmbaren Werth beigelegt hätten. Mit Recht verlangen wir für jede Handlung ein Motiv, wie für jedes actum überhaupt ein agens. Wir setzen bei der willkührlichen Bewegung eine wenn auch noch so rasch verlaufende Kette untereinander nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens verknüpfter Vorstellungen voraus, und verlangen als Beweis für die Willkühr: die Selbstständigkeit der Wahl in den Mitteln eine Absicht zu erreichen, wodurch der im Motiv liegenden Forderung Genüge gethan wird. Da nun jede Wahl eine Distinktion, jede Distinktion ein Wissen von Unterschieden und dieses selbst allgemein Bewußtseyn voraussetzt, so werden bewußte, zweckmäßige und willkührliche Bewegungen als synonyme Begriffe häufig zusammengeworfen. Nun kann man sich aber zum Oeftesten überzeugen, daß viele Bewegungen ganz unbewußt auftreten, welche für den Beobachter den Schein der Zweckmäßigkeit an sich tragen, weil Ursache und Folge für seinen Gedankengang einen vernünftigen Zusammenhang zeigen. Wenn Jemand das Gleichgewicht verliert, und im Wanken den Arm ausstreckt um nicht auf die Nase zu fallen, so scheint das

ganz zweckmäßig, wenn er dabei mit heiler Haut davon kommt; wir zweifeln aber an der Zweckmäßigkeit, wenn er sich zwar nicht den Kopf, aber die Hand dabei verletzt, und wir werden das ganze Manöver vollkommen zweckwidrig finden, wenn wir überlegen, daß er ganz leicht das Gleichgewicht durch einen veränderten Schritt hätte wieder herstellen können, ohne weder auf die Hand, noch auf das Gesicht zu fallen. Wir sehen aus diesem einen Beispiel, daß bewußte wie unbewußte, willkührliche wie unwillkührliche Bewegungen den Schein der Zweckmäßigkeit haben können; daß willkührliche Bewegungen ebenso zweckmäßig als zweckwidrig seyn können, daß bewußte Bewegungen ebenso willkührlich als unwillkührlich seyn können.

Schätzt man nach der Zweckmäßigkeit die Freiheit des Handelns, so bedarf es nur geringer Ueberlegung um einzusehen, daß dies gerade der trüglichste Maaßstab ist, ja daß man consequenter Weise von der Zweckmäßigkeit auf die Unfreiheit schließen müßte. Denn von den innersten, der Voraussetzung nach freien Motiven des Geistes weiß der Beobachter am allerwenigsten; sind sie doch dem Subject selbst oft unklar genug! Der Beobachter vergleicht den Erfolg einer Handlung mit der ihm überhaupt erkennbaren Veranlassung; daß diese zuletzt immer eine entferntere äußerliche seyn wird, ist klar. Der Zweck wird am bestimmtesten erfüllt scheinen, und die Zweckmäßigkeit der Handlung in den weitesten Kreisen anerkannt werden, wenn die beachtete äußere Veranlassung ihrer Natur nach als eine solche angesehen wird, welche allgemein gültigen Schlüssen zufolge als Consequenz die wirklich ausgeführte Handlung mit sich bringt; wenn sich diese, wie man sagt, „von selbst versteht.“ Die aus der allgemeinsten geistigen und leiblichen Eigenschaft der Menschen entspringende Consequenz bestimmt die Zweckmäßigkeit der Handlung des Menschen. Freiheit im Handeln betrachten wir aber als ein Gut des Individuums. Aeußerung allgemein gültiger Consequenzen könnte also gerade umgekehrt viel mehr als ein Zeichen der Unfreiheit, denn als ein Zeichen der Freiheit aufgefaßt werden; und in der That würde der Materialismus eine sehr breite

Basis haben, wenn alle Menschen allerwärts allgemein zweckmäßig handelten. Daß sie aber unzweckmäßig handeln können, bezeugt ihre Freiheit; nie können wir die Zweckmäßigkeit für sich als Zeichen der Freiheit betrachten.

Die Freiheit des menschlichen Willens documentirt sich nicht durch die zweckmäßige Verknüpfung der Mittel, um der Forderung irgend einer Veranlassung allgemein befriedigendes Genüge zu thun, sondern in der Wahl der Zwecke, welche er erfüllen will. Die kunstreichsten Handlungen der Thiere sind nicht deswegen frei, weil sie überhaupt um eines erkennbaren Zweckes willen ausgeführt werden, wodurch sie sich im Gegentheil ihrer der Gattung allgemein gestellten Aufgabe gegenüber als individuell unfrei erweisen, sondern nur in ihren einzelnen Momenten, und zwar deswegen, weil ihnen eine Wahl zwischen den Mitteln bleibt, mit welchen sie zu dem stets gleichen Zweck gelangen. Der Trugschluß von der vermeintlichen oder erkennbaren Zweckmäßigkeit auf die Freiheit eines Willens, welcher nach ihrem Ideal handelt, hat in die Theorie der sogenannten Reflexbewegungen unsägliche Verwirrungen gebracht. Die Mittel, zwischen welchen zur Erreichung eines Zweckes gewählt werden kann, sind endlich und bei dem Menschen individuell beschränkt; in dieser Beziehung ist die Freiheit des Willens ebenfalls beschränkt. Die Wahl der Zwecke, welche sich mit den gebotenen Mitteln erreichen lassen, ist im Ganzen unendlich variabel, und die Freiheit des menschlichen Willens überhaupt sicher so ausgedehnt, als die Aufgabe des Menschengeschlechtes verlangt. —

Das ungetrübte Bewußtseyn bei der Ausführung einer Handlung macht den Menschen in praxi verantwortlich für die That. Es ist also von juridischem Standpunkt aus bewußte und willkührliche Handlung identisch. Da wir bis jetzt schon darauf hingedeutet haben, daß eine im Sinne irgend eines Zweckes ausgeführte Bewegung deshalb, weil wir ihre Zweckmäßigkeit anerkennen zu müssen glauben, noch nicht willkührlich zu seyn braucht, so sehen wir, daß es Bewegungen geben kann, welche eben wegen ihrer Zweckmäßigkeit aus einer bewußten Ueberle-

gung hervorzugehen scheinen können, ohne daß der Impuls für sie wirklich darin zu liegen braucht.

Ganz allgemein gültige Forderungen einer Veranlassung zu Handlungen überheben den Einzelnen der Verantwortung für sie, wenn die Mittel fehlen selbstständig die Forderung zurückzuweisen. Die Aeußerung des individuellen Willens besteht also sowohl in der selbstständigen Anregung zu einer Bewegung, als in der Zulassung einer nicht von ihm hervorgerufenen. Im letzteren Fall ist die Bewegung unwillkührlich, und erfolgt in Beziehung auf die Verkettung von Veranlassung und Folge unbewußt. Das Bewußtseyn bleibt dabei ein passiver Zuschauer. Es kann also vom Begriff des Gattungsbewußtseyns aus zweckmäßige und doch unwillkührliche und individuell unbewußte Bewegungen geben.

Mit dem intensivsten Eindruck der Willkühr sind deshalb die mit Bewußtseyn ausgeführten allgemein zweckwidrigen, oder zwecklosen, überhaupt „zufälligen Bewegungen" behaftet, wie wir sie fortan nennen wollen. Bei ihnen fällt für die Beobachtung jede Spur einer irgend wie bestimmenden äußeren, und dem Gattungsbewußtseyn verständlichen inneren Veranlassung weg und sie erscheinen ihr deshalb direkt aus dem innersten, selbstbestimmenden Impuls des Individuums hervorgegangen.

Von diesen zufälligen Bewegungen muß bei der Analyse der willkührlichen ausgegangen werden, man mag dem Willen den größten oder gar keinen Einfluß zuschreiben.

Ist nehmlich der Erfolg der äußeren Anregungen abhängig und allein abhängig von einer Punkt für Punkt innerhalb des Stofflichen fortschreitenden Bewegung, so kann die unendliche Mannichfaltigkeit im Erfolg einer einzelnen, als Motiv der Handlung betrachteten Anregung aus der gleichzeitigen Wirkung einer unendlich variabeln Zusammenstellung mit anderweitigen Anregungen betrachtet werden. Indem man aus der ganzen Summe solcher in einem Moment gegebenen Anregungen eine herausgreift, und diese aus irgend welchen Gründen für die motivirende

betrachtet, entsteht wegen der unendlichen Mannichfaltigkeit der Handlungsweisen verschiedener Individuen gegenüber der supponirten Anregung der Schein der Willkühr. Ebenso scheint eine freie Wahl deswegen gestattet, weil bei ein und demselben Individuum dieselbe als Motiv zur Handlung betrachtete äußere Anregung im Wiederholungsfall ganz andere Bewegungen veranlaßt als früher. Nach dieser Ansicht, welche die Freiheit des Willens leugnet, ist dessen Annahme daraus entstanden, daß man einseitig die einzelne sinnenfällige Anregung als constant, und den Effekt als variabel betrachtet hat, während in der Wirklichkeit letzterer immer nur variirt ist im Sinne der Variation der Anregung, welche sich aus der supponirten und der ganzen Summe anderweitiger, aber versteckter Anregungen gemeinschaftlich zusammensetzt.

Die außerordentlich große Anzahl von Uebergangsstellen und Verbindungswegen zwischen nervösen Apparaten, von welchen ein Theil die Erregungen von außen central leitet, während der andere die Folgen der Erregung nach außen auf die Bewegungsorgane überträgt, gestattet hiernach einen Abfluß der von außen kommenden Erschütterung nach allen erdenklichen Richtungen. Daß in den einzelnen Fällen aber doch nur bestimmte Handlungen erfolgen, hängt einerseits davon ab, daß gleichsam durch Gegenströme, welche von gleichzeitig erregten Punkten ausgehen, viele Bewegungen aufgehoben werden, also nur bestimmte Bewegungsformen zu Tage treten; daß ferner vorausgegangene Bewegungen in den Centralorganen, als Stöße gedacht, bestimmte Wege gangbarer gemacht haben, wenn sich die Gesammtform der Anregung häufiger wiederholte; daß endlich gewisse Residuen vorausgegangener Veränderungen im Gehirn als weitere Modificationen der äußeren, in einem Moment gegebenen Anregungen mitwirken. Da von dem Allen der Beobachter nichts erkennen kann, als vielleicht eine der vielen veranlassenden Ursachen, so muß ihm die ihr folgende Bewegung als willkührlich erscheinen, obwohl sie in der That ebenso zwangsmäßig auftritt wie die

Winkelstellung eines Waagebalkens bei einer bestimmten Differenz der aufgelegten Gewichte.

Hiernach wäre der Mensch ein nach dem Gesetz des Kräfteparallelogrammes auf seiner Lebensbahn fortgeschobener Mechanismus, ohne alle Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen.

Das in seiner praktischen Consequenz so widersinnige Theorem hätte auch bei Physiologen der exaktesten Richtung nicht so festen Fuß fassen können, wenn man nur eine Handhabe zu zeigen vermocht hätte, an welcher es dem an sich so gerne geglaubten „freien Willen“ möglich wäre, einen vorliegenden Mechanismus (die nervösen Apparate) wirklich nach eigner Wahl zu benutzen. Unser Bewußtseyn sagt uns aber nichts über Form, Lage, Ort, Verbindung der einzelnen Elemente des Mechanismus, nichts von unseren Nerven und Muskeln überhaupt; der ganze Mechanismus ist für unser Bewußtseyn so gut wie gar nicht vorhanden; und wir sollen die Fähigkeit besitzen, auf ihn mit jener Präcision einzuwirken, welche wir an der Kunstfertigkeit des Menschen oft in so hohem Grad anstaunen? Was nützen alle schlagfertigen Mechanismen, aus welchen das Nervensystem zusammengesetzt seyn soll, für alle erdenkbaren Fälle gleichsam mit Tasten versehen, wenn man keine Ahnung hat, wo die Tasten liegen? Gewohnheit, Uebung, Gedächtniß — was nützt das Alles ohne Direkton für den Willen in jedem einzelnen Fall? Wir stehen vor einer Fabrik, wir sehen verschiedene Rohstoffe hineintragen, Produkte der verschiedensten Art herauskommen, hören vielleicht auch dann und wann ein Zischen und Schnarren, aber sehen nichts von der Maschine; was nützte es uns, hundertmal Wollsäcke hinein-, Tuchballen herausbefördern zu sehen, wenn wir nicht einmal wüßten, wo der Anfang der Umänderung des Rohstoffes in das Fabrikat durch die Maschine gemacht wird, und wo wir etwa die Wolle nur blindlings hinzuwerfen hätten, um sie als Tuchstreifen am anderen Ende wieder zu Gesicht zu bekommen.

Gerade so verhalten wir uns aber mit unserem Bewußtseyn der willkührlichen Handlung gegenüber. Wir gewahren den

Rohstoff der veranlassenden Anregung in Form einer empfundenen Vorstellung, und das Produkt der versteckten Fabrik in der Form der Vorstellung von der That. Das sollen die beiden einzigen Elemente seyn, mittelst deren der Wille den Mechanismus in seine Hand bekommt? Führt etwa die willführlich erzeugte Vorstellung eines Reizes unmittelbar zur Bewegung, welche jener Reiz in Wirklichkeit einmal nach sich gezogen hatte? Wer hat ein so scharfes Gedächtniß, den veranlassenden Reiz mit allen anderen, in demselben Moment vorhandenen wirksamen, aber ganz vernachlässigten Nebenreizen zu reproduciren? Und wenn auch! Schließe ich wirklich krampfhaft fest die Augen, wenn ich mir noch so lebhaft das blendende Licht der Sonne bloß vorstelle? Man sieht: dieses eine Moment reicht nicht aus.

Vielleicht das andere? Ich reproducire willführlich das Erinnerungsbild an eine recht einfache Bewegung, welche ich öfter schon ausgeführt habe; ich gebe dem Bild alle erdenkliche Klarheit und Bestimmtheit; es sey zum Beispiel das Bild der geballten Faust. Entsteht nun wirklich die Bewegung? Nein! Die Hand bleibt ausgestreckt, ruhig, bewegungslos. Jetzt will ich die Faust machen und in demselben Augenblick geschieht es, ohne daß ich weiß wie und wodurch.

Es wäre in der That auch schlimm, wenn unsere Vorstellungen alle als Bewegungsreize und alle Phantasiebilder von früher ausgeführten Bewegungen sofort in neue Bewegungen umschlügen; wir würden uns an unseren Vorstellungen sehr bald zu Tode gezappelt haben. Immer kehrt also wieder die alte Schwierigkeit für die Erklärung zurück, wie man für eine gewollte Bewegung am Bewegungsapparat den geeigneten Anknüpfungspunkt findet. Müßte man dafür Kenntnisse zu Hülfe nehmen, welche der feineren Anatomie des Nervensystems, ihrer Angaben über Faserverlauf und Verknüpfung entlehnt wären, so würde man bei der großen Unsicherheit, welche auf diesem ganzen Gebiet herrscht, nur eine sehr schwache Basis gewinnen. Glücklicher Weise kann aber das ganze feine Gefüge des Hirns und Rückenmarkes so seyn wie wir es uns gegenwärtig vorstel-

len, oder ganz anders — es leidet darunter das nicht, was ich im Folgenden vorzutragen gedenke, weil dabei überhaupt keine Stütze aus der feineren Anatomie, sondern blos aus der gewöhnlichen Erfahrung und den Resultaten absolut feststehender Experimente benutzt wird.

Der ganze Willensakt setzt sich für unser Bewußtseyn aus einzelnen Empfindungsmomenten zusammen. Ich empfinde, was mich zur That veranlaßt; ich empfinde, was ich will; ich empfinde, daß ich will. Wie die gewollte Bewegung effectuirt wird, fließt unter Intervention mechanischer Bedingungen unmittelbar aus den Vorgängen, welche jene Empfindungen veranlaßt hatten, und von deren vermittelnden Processen ich wiederum nichts inne werde. Wir wissen, daß unser Nervensystem aus einer unzählbaren Menge von Verbindungswegen besteht, auf welchen die organischen Grundlagen der Empfindungen mit den organischen Vermittlungsapparaten der Bewegungen in functionellen Zusammenhang gebracht sind. Vermöge dieses Zusammenhanges werden unausgesetzt Bewegungstendenzen angeregt, welche, auch ohne daß der Wille dabei betheiligt ist, zu wirklichen Bewegungen führen können, wenn die Combination der Anregungen geeignet und die Stärke ihrer Einwirkung nur groß genug ist. Stellenweise muß jener Zusammenhang inniger gedacht werden, weil der Ausschlag in Bewegung schwer oder gar nicht zu vermeiden ist, und er stellt dann in der That einen automatischen Mechanismus dar.

Man darf aber nicht annehmen, daß eine prästabilirte Verknüpfung solcher Mechanismen für die unzählige Menge zweckmäßiger Bewegungen vorhanden ist, deren Tasten gleichsam nur niedergedrückt zu werden brauchten, um sie in Gang zu setzen. Vielmehr werden die Bewegungen auch in ihren einzelnen Elementen deckende Ausdrücke für die Concurenz der in der Gesammtanregung gegebenen Elemente darstellen. Diese Elemente selbst sind aber nicht undenklich klein und einfach, sondern nur so weit organisch und unveränderlich gruppirt, daß sie zusammenfließende Empfindungs-Ganze und Bewegungs-Ganze darstel-

len. Wir betrachten sie also nur als Elemente in Beziehung auf die Apparate, welche nothwendig sind, um eine Empfindung oder Bewegung überhaupt veranlassen zu können. So haben die in einem Muskel verbreiteten Nervenfasern einen combinirten centralen Heerd, dessen Reizung eine Totalwirkung aller Fasern in dem Muskel veranlaßt, in Folge dessen er eben die zur Bewegung geforderte Verknüpfung seiner Gesammtmasse ausführen kann. Ebenso basirt eine einfache Ton= oder Farbe=Empfindung und dergl. auf einer organisch combinirten Veranlassung, deren letzte Elemente das Bewußtseyn nicht unmittelbar weiter auseinanderbreitet.

Mit solchen Knotenpunkten organischer Anordnungen und deren Verknüpfung vermag die Seele in eine zu willkührlichen Intensitätsgraden gesteigerte Wechselwirkung einzugehen. Indem dies allgemein gilt, ist damit ausgedrückt, daß der Wille den sensitiven wie motorischen Nervencentren gegenüber in gleicher Weise thätig seyn kann. Unter Willen verstehe ich die aus dem Wesen des Geistes heraus variable Intensität der Wechselwirkung seines eigenen Substrates mit dem der nervösen Centren. Den motorischen Centren gegenüber wird das gewöhnlich Willensäußerung genannt, den sensitiven Centren gegenüber heißt man es Aufmerksamkeit; beides ist aber identisch, und nur durch den terminus ad quem unterschieden.

Wir wissen, daß wir aus allen den gleichzeitig in uns veranlaßten Empfindungen willkührlich und momentan bald die eine, bald die andere bevorzugen können, so daß sie mit größerer Lebhaftigkeit vor unser Bewußtseyn tritt; und es bedarf dazu nicht eines Hin= und Herflatterns der Psyche, um sich gleichsam bald an dieser, bald an einer anderen Blume der immer neu aufsprießenden Empfindungsflora zu ergötzen. Hat man die dualistische Anschauung aufgegeben, und setzt voraus, daß die Seele da ist, wo sich Seelenthätigkeit äußert, so ist es einfach zu denken, wie ohne alles weitere Suchen die Intensität der Empfindung lokal durch den Willen gesteigert werden kann, sey es in dem Moment ihres Entstehens oder im Verlauf ihres Ab=

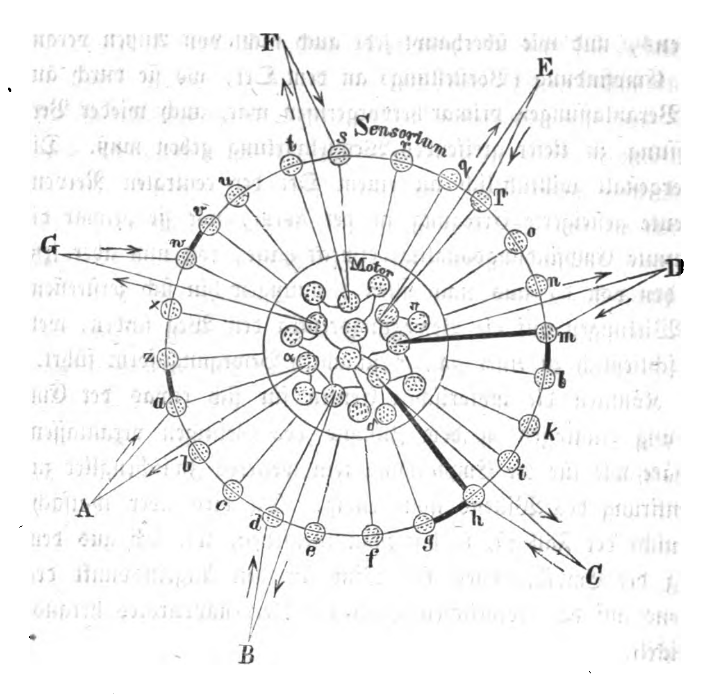
klingens, und wie überhaupt jede auch nicht von Außen veranlaßte Empfindung (Vorstellung) an dem Ort, wo sie durch äußere Veranlassungen primär hervorgerufen war, auch wieder Veranlassung zu tiefer greifender Wechselwirkung geben muß. Die solchergestalt willkührlich an einem Ort der centralen Nervenelemente gesteigerte Erregung in der Form, wie sie primär die bestimmte Empfindungsqualität erweckt hatte, soll nun aber jetzt aus den von da aus nach allen Richtungen hin sich zerstreüenden Wirkungen auf die Bewegungscentra den Weg finden, welcher schließlich zu einer ganz bestimmten Bewegungsform führt.

Könnten die motorischen Centra für sich etwas der Empfindung Analoges in dem Zustand des Geistigen veranlassen, so wäre wie für die Empfindung kein weiteres Zwischenglied zur Orientirung des Willens nothwendig. Da dies aber thatsächlich nicht der Fall ist, so hat man zuzusehen, wie sich aus dem Gang der Empfindungen der Wink für den Angriffspunkt des Willens auf der motorischen Seite des Nervenapparates herausentwickelt.

Zu dem Ende hat man aber den ganzen Gang zu verfolgen, auf welchem der Mensch endlich zum willkührlichen Gebrauch seiner Glieder gelangt. Denn wir wissen, daß dies nicht mit einemmal möglich wird, sondern daß wir dies erst lernen müssen. Lernen heißt hier aber nichts anderes, als allmähliches Orientiren in den dazu von der Natur gebotenen mechanischen Mitteln.

Um ein schnelleres Verständniß der Methode zu erzielen, nach welcher wir dies erreichen, habe ich das beifolgende Schema entworfen, welches uns nicht sowohl ein Bild von der wirklichen Anordnung in den nervösen Apparaten geben soll, als vielmehr eine rein fingirte Zusammenstellung der für die ganze Operation nothwendigen mechanischen Glieder.

Ich habe um das Centrum eine größere Gruppe motorischer Centralelemente gestellt, welche unter einander auf das Mannichfaltigste und Willkührlichste verbunden sind. Die innerste Kreisperipherie soll die Totalität dieser unter einander ver-



knüpften motorischen Elemente als solche darstellen, von denen aus, im Gegensatz zu einer anderen Gruppe von Elementen, direkt keine Empfindungen veranlaßt werden können. Auf die Peripherie des nächsten Kreises habe ich ein System solcher Elemente gestellt, welche Empfindungen veranlassen können, welche zugleich unter sich durch Stücke der Peripherie, und mit den Elementen des inneren Kreises durch die Radien in funktionelle Beziehung gesetzt sind. Wir können für beide Gruppen den Namen motorium und sensorium beibehalten, dürfen uns aber nicht denken, daß diese punktförmig irgendwo im Nervensystem zusammengerückt sind, sondern daß sie sich überhaupt nur mit vielfacher Wiederholung innerhalb Gehirn und Rückenmark vorfinden.

Der äußerste Kreis stellt uns die Endpunkte der individuellen Wirksamkeit vor, von welchen aus Empfindungen angeregt,

und zu welchen hin von innen her Willensimpulse wirksam fortgeleitet werden, wie die Pfeile andeuten.

Von dem Verhältniß der Muskeln zu dem Skelet ist nur zu erwähnen, daß die Gliederbewegung von der Differenz antagonistisch einander entgegenwirkender Zugkräfte abhängig gemacht ist, wodurch bei aller Präcision und Geschwindigkeit der Bewegung doch immer eine große Weichheit gesichert, und jedes Zucken und Schnellen normal verhütet ist.

Sind nun bei der menschlichen Frucht Muskeln und Nerven so weit entwickelt, daß gewisse Aenderungen im Gleichgewicht der ihnen anvertrauten Kräfte zu wirklichen Bewegungen überhaupt führen, so entstehen solche Bewegungen, und zwar möglicher Weise durch verschiedene Veranlassungen.

Entweder es kann durch mechanische Wirkung von außen, oder durch veränderte Blutmischung von innen her, oder durch ruckweises Fortbilden einzelner Nervenparthien Störung in dem Gleichgewicht der Kräfte eintreten, und zwar entweder in denen der motorischen Elemente, oder in denen der sensoriellen. Im ersteren Fall entstehen dann sogenannte direkt angeregte Bewegungen, im zweiten Fall Bewegungen, welche durch die im Schema angedeutete radiäre Verknüpfung vermittelt sind, sogenannte Reflexbewegungen. Endlich aber kann die Seele gleichsam spielend auf verschiedene Elemente des motoriums wirken, wobei dann wohl willkührliche aber doch blos zufällige, d. h. um keines bestimmten Zweckes willen ausgeführte Bewegungen entstünden. Ich glaube, daß die letztere Art, also die zufällig vom Willen angeregten Bewegungen es in der weit aus größeren Anzahl von Fällen sind, welche in der ungeborenen Frucht angeregt werden; denn für Reflexbewegungen ist viel weniger Gelegenheit gegeben, da die Gleichmäßigkeit der äußeren Bedingungen schon um des normalen Wachsens willen in der Umgebung der Frucht möglichst groß gemacht ist. Das Spiel der Kinder hat in pädagogischer Beziehung eine anerkannt große Bedeutung; das Spiel des Geistes mit den motorischen Apparaten seines Ner-

vensystems eine nicht geringere. Sehr bald nach der Geburt kann man an dem Kind eine Fortsetzung dieses Spieles wahrnehmen, und wer Acht hat, kann häufig genug sehen, wie es seine Bewegungen in der Wiege systematisch einübt.

Wie dem nun aber immer seyn mag: wird aus irgend welcher Ursache die Bewegungsform A im Schema hervorgerufen, so ist eine unausbleibliche Folge, daß der Akt der Bewegung eine Empfindung veranlaßt; diese Empfindung a muß genau die Form haben, als wenn sie durch die direkte Wechselwirkung von α mit a entstanden, oder als wenn der Impuls für die Bewegung direkt von α ausgegangen wäre. Denn geschieht das letztere, so entsteht wirklich das Empfindungsbild a; dieses entsteht aber auch, wenn bei einer irgend beliebigen Combination der Erregungen in a — z, verbunden mit einer beliebigen Combination im Motorium, als Resultante eben jener Effekt A herbeigeführt worden war.

Wir wollen nun einen beliebigen resultirenden Zustand in dem sensorium und einen ebenso beliebigen resultirenden Zustand in dem motorium annehmen, weiter voraussetzen, es würde an irgend einem Punkt, z. B. f, das Gleichgewicht gestört: es entstünde hier eine Empfindung; vermöge der funktionellen, aber rein mechanischen Verknüpfung beider Gruppen centraler Elemente entstünde die zufällige Bewegung B. In Folge dessen entsteht in d eine allein von der Bewegungsform B abhängige Empfindung. Für das Bewußtseyn liegt also jetzt das Empfindungsbild der veranlassenden Ursache in f, das Empfindungsbild der effektuirten Bewegung in d. Beide Bilder befinden sich also an verschiedenen, möglicher Weise sehr weit von einander entfernten Punkten. Von f aus ist immer nur ein Rapport mit der Gesammtgruppe des motorium, eigentlich in gleichem Maaß mit jedem einzelnen seiner Elemente, geboten; von f geht kein bestimmt vorgezeichneter Weg nach δ, dem Ausgangspunkt für die Bewegung B. Die lebhafteste Reproduktion des Empfindungsbildes f kann also für sich noch nicht willkührlich B zum

zweitenmal hervorrufen, wenn der Wille nicht erst auf δ im motorium gelenkt worden ist.

Ehe wir jetzt weiter gehen, und den Werth des Bewegungsbildes oder richtiger Effektsbildes welches von d aus veranlaßt wird, für die willkührliche Handlung zu bestimmen suchen, ist einer vollkommen gesicherten, einfachen Thatsache aus dem Gebiet der experimentellen Physiologie Erwähnung zu thun. Hat man bei einem Thier oder bei dem Menschen irgend wie den Willenseinfluß künstlich aufgehoben, so entstehen auf äußere Reize bekanntlich so genannte Reflexbewegungen. Diese sind bedingt von der Punkt für Punkt fortschreitenden Innervation, welche vom Reiz eingeleitet wurde, und sich auf der Bahn der sensitiven Nerven durch centrale Gruppen nach dem Gebiet der motorischen Nerven fortpflanzt. Dadurch entsteht eine von der Quantität, Qualität und Oertlichkeit des Reizes streng abhängige Bewegungsform.

Von allen Eigenthümlichkeiten dieser Reflexbewegungen müssen wir hier nur Eine hervorheben. Wird ein möglichst leiser Reiz an einer Zehe angebracht, so entsteht eine auf diese Zehe beschränkte Bewegung. Reizt man in ähnlicher Weise die Haut des Bauches, so bleibt die Reflexbewegung auf die Bauchdecken beschränkt; kurz also: Ort des Reizes und Ort der Bewegung fällt dabei sehr genau zusammen. Dies setzt voraus, daß die centrale Verknüpfung von sensiblen und motorischen Nervenelementen für die einzelnen anatomischen Lokalitäten am innigsten ist. In unserem Schema ist dies durch die Linie a α, oder d δ ꝛc. angedeutet. Von dieser unumstößlichen Thatsache aus können wir jetzt in unserer Betrachtung weiter gehen.

Zwischen den Punkten a und α besteht eine derartige Relation, daß immer von dem Empfindungsganzen (a) aus mit großer Leichtigkeit ein Bewegungsganzes A angeregt wird. Die Leichtigkeit, mit welcher dies geschieht, ist aber keine unbegrenzte, d. h. es gehört immer eine gewisse Intensität der Erregung dazu, um den Durchgang durch α nach A zu erzwingen, um also die Bewegung wirklich zu effektuiren. Da weiter alle neueren Un-

tersuchungen gezeigt haben, daß es im Nervensystem keine specifisch einseitige Leitung giebt, so muß auch die Verbindungsbrücke zwischen α und a doppelsinniger Leitung fähig seyn: es kann also auch durch die primitive Erregung von α aus eine Erregung in a eingeleitet werden, ohne daß es zur wirklichen Ausführung der Bewegung A kommt.

Durch das Spiel des Willens mit den motorischen Centren entstehen bei der Frucht und bei dem Neugeborenen die verschiedensten zufälligen Bewegungen (z. B. A B C D ꝛc.). Jede solche Bewegung erzeugt ein Empfindungsbild der Bewegung (ein Effektbild) a d h m p s w. Die Erregung eines motorischen Centralelementes bringt, wenn sie schwach wirkt, ein ganz dumpfes Bewegungsbild durch den Rapport zwischen α und a, oder d und δ ꝛc. hervor; wirkt sie stärker, so entstehen leise, äußerlich vielleicht gar nicht bemerkbare Bewegungen auf dem direkten Weg, z. B. von α nach A; dadurch wird aber das Bewegungsbild schon schärfer, und ist von intensiverer Empfindung begleitet; wirkt die Erregung mit voller Kraft, so entsteht sofort von α aus die Bewegung A, und ihr Auftreten kann so rasch und so heftig auf die Empfindungsnerven zurückwirken, daß die Empfindung bei der Entstehung des Effektbildes eine bis zum Schrecken gesteigerte Intensität zu gewinnen vermag. Je öfter sich der gleiche Vorgang wiederholt, je öfter eine Bewegung ausgeführt wird, desto breiter und gangbarer wird gleichsam die Straße zwischen a und α. Ich habe dies im Schema durch verschieden dick gezogene Radien auszudrücken gesucht. Das ist ebenfalls keine Fiction! Wer einmal den Gefäßreichthum der grauen Substanz gesehen hat, wer von dem Satz ubi irritatio, ibi affluxus durch Tausende von Analogien überzeugt ist, wer mit uns die Folge der Willensthätigkeit als eine irritatio ansieht, wer endlich die wichtigen Folgen jenes affluxus des Blutes und der Säfte auf Ernährung und damit auf Functionsfähigkeit eines organischen Gebildes durchschaut hat, wird begreifen können, daß in Folge häufig wiederholter Wechselwirkung zwischen a und α immer kleinere und kleinere Aenderungen des Gleichgewichts-

zustandes, d. h. immer schwächere Impulse ausreichen werden, die Erregung vom einen Punkt auf den anderen zu übertragen. Damit steigert sich die Lebhaftigkeit der Empfindung, welche das willkührlich hervorgerufene Erinnerungsbild begleitet, damit steigert sich die Leichtigkeit, mit welcher das Erinnerungsbild auf den motorischen Heerd der zugehörigen Bewegung influirt; allein bei aller Lebhaftigkeit des Effektbildes entsteht noch keine willkührliche, höchstens eine unwillkührliche, vielleicht selbst gegen unseren Willen auftretende Bewegung.

Aber auch alle Intensität des Willens für sich macht keine Bewegung. Ich mag zehnmal mit aller Macht rufen: „ich will! ich will!" und damit meine Willenskraft bis zum äußersten Maaß aufstacheln — es erfolgt keine willkührliche Bewegung. Soll mein Wille etwas bewirken, so muß ich wissen was ich will; außerdem entsteht nichts als höchstens ein Spiel vollkommen zufälliger, eigentlich willenloser Bewegungen, wie sie einen Theil der Geberden allerdings bedeutungsvoll begleiten.

Eine intensive Empfindung des Effektbildes ist also allerdings das primäre und unerläßliche Erforderniß für die Ausführung einer willkührlichen Bewegung, aber sie ist nicht das vollkommen Effektuirende dabei.

Man versuche sich einen Buchstaben zu denken: man wird, wenn man dies thut, ein Effektbild des lautgesprochenen Buchstaben hervorrufen. Dieses Effektbild setzt sich zusammen aus der akustischen Wirkung des Lautes und Bewegungserinnerungen an Vorgänge im phonetischen Apparat, so weit von ihm aus klare Bewegungsbilder erzeugt werden können. Je höher man die Empfindung des Effektbildes durch die Aufmerksamkeit steigert, desto bestimmter fühlt man kleine Bewegungen, oder Bewegungsantriebe an Trommelfell, Kehlkopf, Zunge rc. Man kann deutlich verfolgen, wie sich die Schärfe des Effektbildes steigert durch die Rückwirkung jener allerleisesten Bewegungen, weil ja jetzt das Hin- und Herwogen der Erregung zwischen motorischen und sensiblen Centren immer lebhafter wird. Dieser Vorgang ist es, durch welchen die Seele orientirt wird, und er-

fährt, gegen welchen Punkt der motorischen Centra sie ihre Thätigkeit richten muß, um, „wenn sie will", den Buchstaben wirklich laut auszusprechen.

In tausend Fällen kann man den eben geschilderten Vorgang in sich verfolgen, in allen jenen Fällen nehmlich, in welchen es uns auf eine möglichst präcise Ausführung der Bewegung ankommt; beim Billardspiel, dem Kegelschieben, dem Gehen auf gefährlichen Wegen und dergl. Dieses, ich möchte sagen innerliche Tasten, wobei zuerst durch die Anregung der motorischen Centra mit dem Effektbild (um es kurz so auszudrücken) ganz leise Bewegungen und Bewegungstriebe hervorgerufen werden, welche sofort Bewegungsbilder erzeugen, deren Umrisse mit dem beabsichtigten Effektbild verglichen und so lange durch Suchen in den motorischen Apparaten geändert werden, bis sie mit denen des Effektbildes zusammenfallen. Erst wenn dieses geschehen ist, erfolgt die Wirkung des Willens auf die centralen motorischen Punkte, um die Bewegung auszuführen; in demselselben Moment empfinden wir auch, daß wir gewollt haben. Das irritamentum des Willens empfinden wir aber nicht unter Vermittlung der motorischen Centra; denn diese können überhaupt für sich keine Empfindung veranlassen. Die Empfindung, daß wir gewollt haben, entsteht vielmehr aus dem jetzt kräftigen Rückschlag gegen den Ort, von dem aus das Effektbild veranlaßt worden, und aus der gleichzeitig damit zusammenfallenden Empfindung, welche die wirkliche Ausführung der Bewegung erzeugt.

Dressur und Uebung beruht auf der Verbesserung der Leitungsgüte jener Brücken, welche in unserem Schema zwischen a und *a* ꝛc. liegen; und kann denkbarer Weise auch durch anatomische Hülfsmittel, d. h. durch Gewebsbildung oder Gewebsveränderung in Beziehung auf Mischung und Volum unterstützt werden. Die Folge davon wird die seyn, daß schon blasse oder unvollkommen bewußte Effektbilder den Willen im motorischen Centrum präcis orientiren, daß über jenem Zwischenvorgang, welchen wir oben mit „Hin- und Her-Tasten" verglichen haben,

eine absolut unbemerkbare Zeit verstreicht. Man weiß, wir können die Uebung verlieren; wir können sie wieder gewinnen durch einen ganz neuen Anfang jener Orientirungsversuche; wir können uns aber z. B. in vorgerückterem Alter vielleicht auch vergebens bemühen, uns einstige Fertigkeiten wieder auf's Neue anzueignen. Abnahme des Gedächtnisses, Abnahme in der Schärfe des Effektbildes, wesentlich aber Abschwächung in der überhaupt noch gestatteten und nicht mehr zu verbessernden Wechselwirkung zwischen motorischen und sensoriellen Centren kann die Ursache davon seyn.

Wir haben bis jetzt den Ausgangspunkt einer willkührlichen Bewegung in den Geist verlegt gedacht, wobei durch die Aufmerksamkeit auf den Ort, von welchem aus ein Effektbild veranlaßt werden kann, ein irritamentum hervorgerufen wurde. Wenn wir jetzt zu denjenigen Bewegungen übergehen, welche durch äußere Veranlassungen entstehen, so müssen wir bemerken, daß wir bis jetzt „Effekt" gleichgesetzt dachten irgend einer schon mehr combinirten, in irgend welcher Beziehung vielleicht zweckmäßigen Bewegung.

Es träfe z. B. ein äußerer Reiz so auf unsere empfindenden Nerven, daß in Folge der bis zu c fortgepflanzten Erregung ein Empfindungsbild vor die Seele träte. Dieses repräsentirt aber keine Vorstellung eines Effektes, wie etwa d oder a, sondern vielleicht nur die eines hell erleuchteten Gegenstandes außer uns. Vermöge der allgemein gültigen, nach allen Richtungen hin ausgebreiteten Verknüpfung von sensoriellen und motorischen Centren ist es möglich, daß ohne weiteres Zuthum des Willens, ja selbst ihm entgegen, irgend eine Bewegung entsteht. Je nach dem Zustand des motorium, je nach der innigeren Beziehung zu dieser oder jener centralen motorischen Gruppe wird die Bewegung mehr den Charakter reiner Zufälligkeit, oder einer erkennbaren Beziehung zur veranlassenden Ursache zeigen. Der Erfolg der Reizung kann aber durchaus kein ganz constanter seyn. Trifft die äußere Erregung schließlich auf den Punkt d, oder a, oder h, so wird wegen der ganz bestimmt vorgezeichneten

Verbindungsbrücke zwischen a und α ꝛc. ausnahmslos der bestimmte und complicirtere Effekt A B C ꝛc. veranlaßt, möglicher Weise ganz ohne Mithülfe des Willens, und erscheint um so leichter und bei geringfügiger äußerer Veranlassung, wenn, um bildlich zu reden, der Weg zum motorischen Centrum, wie bei h, breiter ist, als wo anders.

Gesetzt nun, es erfolgt nach Erregung von c irgend eine Bewegung, bei welcher sich das Bewußtseyn nur als passiver Zuschauer verhält, also unwillkührlich oder zufällig, so wird das Kind durch die darauf folgenden neuen Empfindungen nach und nach von der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der Bewegung überzeugt, anfänglich natürlich nur in Beziehung auf ihre Veranlassung angenehmer oder unangenehmer Empfindungen. Spielend lernt es zugleich Bewegungen ausführen, welche solche verhüten, die unangenehme Empfindungen erwecken. Es sey z. B. A eine Bewegung, welche durch ihren Effekt unter Vermittlung von b ein unangenehmes Gefühl hervorrüft. Man sey nun bereits so weit im Bereich disponibler Bewegungsmittel orientirt, daß man sich bewußt bleibt, es verhüte die Bewegung B das unangenehme Gefühl dadurch, daß es den Bewegungseffekt A entweder gar nicht zustandekommen läßt, oder ihn entsprechend modificirt. Der äußere Impuls wirke jetzt auf a; es entsteht dadurch ein Effektbild, dessen unangenehme Folgen man kennt. Die in den Peripheriestücken angedeutete Verbindung zwischen a und d wird dem kein Hinderniß in den Weg legen, sofort die Erregung von jenem auf diesen Punkt zu übertragen. Damit ist, je häufiger zwischen d und δ bereits eine Wechselwirkung eingeleitet war, um so rascher und sicherer die Orientirung im motorischen Centrum hergestellt, um dem äußeren Bewegungsimpuls eine andere als die ursprünglich durch die Verbindung von a und α geforderte Folge zu geben. Wegen der verschiedenen Leitungsgüte auf den Verbindungswegen der motorischen und sensoriellen Centren kann es nun kommen, daß bei heftigen äußeren Impulsen die Abwehr der gefürchteten Folge oder Bewegung mehr oder weniger unvollkommen bleibt, und

so entstehen so häufig jene unzweckmäßigen Bewegungen, durch welche wir uns gegen unseren Willen Schaden zufügen, jene „Unschicklichkeiten", wie sie bei Kindern, bei Ausführung noch nicht gehörig eingeübter Bewegungen u. dgl. vorkommen.

Um mit sicherem Takt und zweckmäßig handeln zu können, ist es nothwendig, mit großer Raschheit und Präcision das Effektbild zu reproduciren, welches mit dem Empfindungsbild der veranlassenden Ursache in dem den Zwecken entsprechenden Verhältniß steht. Je häufiger dieselbe veranlassende Ursache wiederkehrt, welche allgemeinen Zweckbegriffen zufolge bestimmte Bewegungen verlangt, und demgemäß auch die geeigneten Effektbilder erzeugt, desto breiter und gangbarer wird auch auf dem sensoriellen Gebiet die Verbindungsbrücke, wie ich dies an einzelnen Peripheriestücken zu versinnlichen gesucht habe. Je lockerer dieser Verband ist, desto häufiger wird es kommen, daß von dem primär erregten Punkt aus Stellen erreicht werden, an welchen ungeeignete Bewegungsbilder auftauchen. Je stärker der äußere Impuls ist, und je größer die Neigung des Willens in einer gegebenen Situation überhaupt nur Etwas zu thun, desto leichter werden die beabsichtigten Bewegungen unkorrekt ausgeführt, wegen ihrer Vermischung mit zufälligen Bewegungen, oder ganz und gar unzweckmäßig für diese Situation. So entstehen die oft lächerlichen Bewegungen in der Verlegenheit, Zerstreutheit rc.

Da wir nicht anstehen dürfen anzunehmen, daß die Leichtigkeit, mit welcher sowohl z. B. z mit a, als a mit α in Wechselwirkung treten können, wesentlich auch bedingt ist durch allmählich sich mehr ausbildende organische Hülfsmittel, wie etwa der Muskel kräftiger wird durch Uebung, so läßt es sich leicht erklären, wie auch an geköpften Thieren in Folge äußerer Reize Bewegungen auftreten können, welche mit zweckmäßigen und willkührlichen des unversehrten Thieres die größte Aehnlichkeit haben. Dazu braucht man dann keine Theilbarkeit der Seele, noch untergeordnete sonst unter einer dominirenden Seelenmonade stehende Untergeister anzunehmen, weil ja die im Schema versinn-

lichte Anordnung in tausenden von Querschnitten des centralen Nervensystems sich wiederholt, und unserer Voraussetzung nach die Seele da ist, wo sie sich äußert. Ebenso wenig ist aber auch anzunehmen, daß allenthalben unveränderliche, schlagfertige Mechanismen zur Ausführung bestimmter, complicirterer Bewegungen vorhanden seyn müßten.

Verfolgen wir schließlich noch die Bewegungen der Thiere. Sie besitzen denselben nervösen Apparat; sie besitzen notorisch Gedächtniß, also die Fähigkeit Empfindungs- und Effektbilder hervorzurufen; sie sind der Dressur fähig, und dadurch zunächst fremdem Willen unterthan, was aber nicht möglich ist, ohne eigenen Willen. Haben sie aber Willen, so müssen sie sich genau auf dieselbe Weise wie der Mensch in ihrem motorischen Centrum orientiren. Was bei dem Menschen selbstgewählter Zweck macht, thut bei dem dressirten Thier das Erinnerungsbild des Peitschenhiebes. Aus eigener Wahl kommt das Thier nicht über die Bewegungstendenzen zum Zweck seiner Erhaltung und Fortpflanzung hinaus; und dem entsprechend werden gewisse Verbindungswege zwischen z und a, und a und α in unserem Schema von Haus aus schon besser geebnet seyn, in Folge dessen das Thier ohne lange Lehrzeit seine Instinkthandlungen auszuüben versteht, ohne daß eine größere Unfreiheit in den Bewegungs-möglichkeiten liegt. Denken wir uns aber alle Bewegungen von A bis G nur im Dienst eines sehr engen Kreises von Zwecken, so wird uns die Lebensweise des Thieres im Ganzen sehr einförmig erscheinen, wenn auch der Reichthum der einzelnen Bewegungen nicht kleiner ist als bei dem Menschen.

In dieser ganzen Deduktion habe ich mir keine einzige Fiktion erlaubt, um eine Lücke unserer Detailkenntnisse auszufüllen, ich habe von den letzteren kein einziges Moment benutzt, welches je umgestoßen werden könnte, ich habe keine irgendwie zu beanstandende Verbindungsweise zwischen Psychischem und Somatischem postulirt, und hoffe jetzt einen bisher ganz dunkel gebliebenen physisch-psychischen Mechanismus mit bleibender Klarheit aufgedeckt zu haben. Mein Verdienst ist es keineswegs,

die einzelnen Momente des ganzen Herganges erst an's Licht gezogen zu haben; aber weder die Betonung des Empfindungsbildes für sich, noch die des Effektbildes, noch die der geordneten Verbindung gewisser centraler Nervengruppen konnte das Geheimniß aufdecken, wie wir uns in einem Apparat von motorischen Centren zurecht finden, deren Thätigkeit für sich unfähig ist, Empfindungen zu veranlassen, also unfähig einen dazu absolut geforderten Zustand unseres Geistes bewußt werden zu lassen.

Möge das Anziehende des Geheimnisses, welches Jeder sich selbst ist, dazu beitragen, diesem vereinzelten Capitel einer physiologischen Psychologie auch von höherem als dem physiologischen Standpunkt herab Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Principien der Philosophie Fr. v. Baader's und E. A. v. Schaden's.

Von Th. Culmann.

Zweite Hälfte.

Die Mängel der Philosophie Baader's, die wir am Schluß der ersten Hälfte unsrer Abhandlung hervorhoben, erfordern eine weitere Entwicklung dieser Wissenschaft. Es wird die Philosophie der Zukunft auf den Bahnen, die Schelling und Baader betreten haben, weiter schreiten. Sie wird sich die modernen Bewußtseynsphilosophien, zu denen Cartesius den Anstoß gab, nicht sowohl zu Wegweisern, wie zu Warnungstafeln für den Versuch dienen lassen, vom Denken, vom idealen Pol, ausgehend, zum Seyn und zu einem philosophischen Weltsysteme zu gelangen. Sie wird vielmehr an der Hand der antiken Philosophie, zwar nicht das Wasser, auch nicht das Feuer, auch nicht die Luft, auch nicht mit Plato den Raum als objectiven Seynsgrund, wohl aber die Ausdehnung zum Ausgangspunkt wählen; von diesem aus, dialektisch weiterschreitend, zum bewußten, persönlichen Geist aufsteigen. Als solche wird sich diese Zukunftsphilosophie als die Wahrheit der alten wie der neueren Philo-

sophie erweisen. Der alten, insofern sie mit dieser vom Seyn ausgeht; der neuern, insofern sie vom Seyn nur ausging, um den bewußten persönlichen Geist und Gott zu finden, der als denkender Herr und Schöpfer des Weltalls an der Spitze des Systems steht. Es ist uns um so leichter von dieser Zukunftsphilosophie zu weissagen, als dieselbe bereits verwirklicht vorliegt, in dem Systeme unsers früh verewigten Meisters E. A. v. Schaden. Hier ist das Geforderte geleistet und das Mangelhafte der Philosophie Baader's wie Schelling's vermieden.

Bei der Darstellung der Principien seines Systems wurden theils gedruckte Schriften des Meisters, theils nachgeschriebene Collegienhefte benutzt. Was aus beiden Quellen hierher gehörte, suchten wir mit möglichster Treue zusammenzudrängen und verweisen den Leser, der ausführlichere Motivirung verlangt, auf die Druckschriften *).

Schaden stellt an die Spitze seines Systems durchaus nicht das unmittelbar gewisse Axiom des Bewußtseyns. Obgleich dasselbe eine unläugbare Thatsache ist, so kann es doch deshalb nicht als Ausgangspunkt gewählt werden, weil es bereits complicirter und schwer erklärbarer Natur ist und ferner die Geschichte der Philosophie gelehrt hat, daß auf diesem Wege keine befriedigenden Resultate erzielt werden können. Das einzig andere, eben so gewisse, zugleich aber auch völlig einfache und unmittelbare Axiom ist das Seyn, wie es für unsere sinnliche Wahrnehmung als reine nackte Thatsache vorliegt. Die Geschichte dieses dem Denken entgegengesetzten realen Pols liefert nun Schaden, indem er auf die Grundeigenschaft des Seyns zurückgeht, dieselbe auf dialektischem Wege bis zu dem Punkte verfolgt, wo

---

*) „Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes." Ein Sendschreiben an Herrn Doctor Ludwig Feuerbach. Erlangen, Bläsing, 1848. Ferner: „Ueber die Hauptfrage der Psychologie." Erlangen, Bläsing, 1849. Endlich: Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. Marburg und Leipzig, Elwert'sche Universitätsbuchhandlung, 1845; hier vor allem die Vorlesungen über die Disciplinen der Philosophie und Metaphysik.

dieses Seyn, mag man es auch so roh und mechanisch denken, wie „Sand und Kiesel", zu einem selbstbewußten persönlichen Herrn und Schöpfer der Welt sich umsetzt.

Als constitutive Eigenschaft des Seyns bezeichnet v. Schaden die Ausdehnung. Alle andern Eigenschaften des Seyns, Elastizität, Dichtigkeit, Adhäsion, Gestalt, Farbe, Ton sind Modificationen in der Ausdehnung und werden von dieser eingeschlossen, nicht aber umgekehrt. Diese Ausdehnung darf jedoch nicht als etwas rein Passives gefaßt werden. Denn einerseits beweist der Widerstand, den die Ausdehnung oder das Ausgedehnte allem entgegensetzt, das seinen Raum occupiren will, die Anwesenheit einer activ hinaus wirkenden Kraft; andererseits verdankt das Ausgedehnte seine Entstehung nichts anderm als der That des Ausdehnens; diese That aber ist eine höchst positive Kraftäußerung. Würde diese Kraft je aufhören in dem Ausgedehnten wirksam zu seyn, so müßte nach dem Grundsatz, daß alles nur durch die Kraft fortbesteht, durch die es geworden ist, das Ausgedehnte sogleich in sich erschlafft zusammensinken und die Ausdehnung selbst zu Ende seyn. Die Ausdehnung also, die ebensowohl als ausgedehnt wie fort und fort sich ausdehnend gefaßt werden muß, kann nicht gedacht werden ohne ein hinter ihr wirkendes Princip der Kraft, ohne unerschöpfliche Potenz zur Ausdehnung. Es ist somit das Seyn oder die Ausdehnung nichts anders als der Trieb, sich als Ausgedehntes setzen zu wollen, ein blinder rücksichtsloser Drang, kraft eines in ihm verborgenen Vermögens ohne Schranke, wie in das Unendliche von sich selbst hinweggehen zu wollen. „Demnach darf das Seyn nicht mehr als eine Anhäufung fester, elastischer oder nichtelastischer, Atome, nicht mehr als eine todte Masse, als ein stupides Gewordenseyn aufgefaßt werden, sondern es ist vielmehr eine fortgesesetzt thätige Kraft, in letzter Instanz kein Stoff, aber eine wirksame, in eine Richtung versenkte Tendenz, ein mächtiger, unwiderstehlicher Hauch, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt, noch wohin er fährt."

Zur Beantwortung der Frage nun, woher diese blinde

Ausdehnungsgewalt stammt, oder was der Ausdehnung, dem Seyn, dem Letzten, was angenommen werden kann, als noch Letzteres zu Grunde liegt, könnte sich die Philosophie für incompetent erklären, ohne deshalb ihren Charakter als Philosophie nothwendig zu verlieren. Denn wenn sie schon hinter alles zu kommen sucht, so hört sie deshalb nicht auf, menschliche und deshalb menschlich beschränkte Wissenschaft zu seyn. Greift sie auch hinter die Axiome aller anderen Wissenschaften zurück, so ist sie deshalb noch nicht verpflichtet, auch hinter ihr eigenes Axiom zurückzugehen. Denn als menschliche Wissenschaft ist sie ebensowohl berechtigt wie genöthigt, von einem allgemein zugestandenen Axiom auszugehen. Ein solches ist das Seyn. Gelangt sie nun durch consequente logische Entwicklung von hier aus zu dem absolut genügenden Erklärungsgrunde alles Existirenden, so hat sie ihre Aufgabe gelöst. Versucht sie indessen dennoch auf jene Frage Rücksicht zu nehmen, so wird selbst ein mißlungener Versuch ihren Werth als Philosophie auch nicht im geringsten beeinträchtigen.

Es versteht sich nun von selbst, daß, um den Ursprung des Seyns zu erklären, nicht auf Gott recurrirt werden darf. Denn von ihm weiß die Untersuchung an dieser Stelle noch nichts; er muß erst noch gefunden werden. Hinter dem Seyn kann consequenter Weise nichts andres liegen, als das, was nach Wegnahme desselben übrig bleibt. Und dieses ist das Nichts; die absolute Lücke des Seyns, das was ist unter der Voraussetzung, daß das Seyn da war. Als solche Lücke und Leere ist dieses Nichts das non ens reale und wohl zu unterscheiden von dem non ens logicum. Ersteres ist die conträre, letzteres die contradictorische Negation des Seyns. Das contradictorische Nichts entsteht dort, wo das Seyn oder ein Seyendes absolut negirt und von demselben ausgesagt wird, daß es gar nicht existirt, daß es ein Undenkbares, ein Unding sey, etwas, das gar keine Bezüglichkeit zum Seyn habe. Hier ist alles zu Ende; von solchem Nichts gilt: aus Nichts wird Nichts. Das conträre Nichts dagegen entspringt dort, wo das Seyn oder ein Seyen-

des in der Weise negirt wird, daß etwas Anderes an seine Stelle trit. Dies ist hier der Fall. Das Seyn, die Ausdehnung, dachten wir aufhoben und weggenommen; das Restirende war das reale Nichts, das nur durch seine Bezüglichkeit zu dem vor ihm dagewesenen Seyn existent geworden ist. Als solches aber hat das reale Nichts Existenz und wenn auch nicht das volle Seyn, so doch wenigstens ein Minimum des Seyns. Betrachte ich es auch nur als die leere Stätte des vor ihm dagewesenen Seyns, so ist es wenigstens die Möglichkeit, daß das Seyn hier Platz greife, als solche Möglichkeit aber immerhin ein Minimum des Seyns. Da nun das Seyn, der Annahme zufolge Ausdehnung ist, so ist ein Minimum von Seyn auch ein Minimum von Ausdehnung. Dies Minimum von Ausdehnung dehnt sich seinem Begriffe gemäß aus und da es hinter dem ewigen und vor allem seyenden Seyn liegt und somit ewiger als dieses Seyn selbst ist, so muß es im Laufe der Ewigkeiten von einem Minimum des Seyns zu einem Maximum des Seyns übergegangen seyn. Es ist somit das reale Nichts, auf welches uns die Erklärung des Seyns zurückführte, bereits von Ewigkeit her zum vollen gediegenen und verdichteten Seyn erwachsen. Auch noch auf eine andere leichtere Weise läßt es sich erkennen, daß dieses reale Nichts Seyn habe. Ich brauche nämlich in diese Leere und Lücke des Nichts nur eine Kreislinie hineinzudenken, so wird das Umschlossene zur Fülle, zum Inhalt des Kreises bestimmt. Ehe es aber diese Bestimmtheit durch das Hinzudenken der Kreislinie gewann, mußte es als **unbestimmte Fülle**, somit als Seyn vorhanden gewesen seyn. Man mag somit dieses reale Nichts denken wie man will, seine Annahme führt unaufhaltsam zu dem Seyn hinüber. — Auf die weitere philosophische Frage, was hinter diesem Nichts selbst noch liege, läßt sich nur anworten, daß hinter demselben keine conträre Negation gedacht werden könne, weil es selbst schon das absolute conträre Nichts ist. Wohl aber läßt sich zu demselben noch der Gegensatz des logischen contradictorischen Nichts denken. Mit diesem Nichts aber läßt sich, wie oben erwähnt wurde, nichts

anfangen; ebensowenig wie mit einem absoluten Skeptiker oder Geist, der stets verneint.

Kehren wir nun wieder zu dem Axiom des Seyns zurück, so muß als nächstes von ihm ausgesagt werden, daß es als Ausdehnung, als jener blinde in das Ungemessene hinausstrebende Trieb unendlich sey der Qualität, der Zeit und dem Raume nach. Denn als das Erste und vor allem Seyende muß es eine gradlose und unerschöpfliche Potenzialität der stofflichen Möglichkeit in sich enthalten, um sich als seyend zu erhalten. Eben deshalb ist es unendlich auch der Zeit nach, denn vermöge seiner unerschöpflichen Potenzialität kann es nie mit ihm dahin kommen, daß es aufhöre. Es ist dies aber auch dem Raum, wie der Quantität nach. Denn als Kraft der Ausdehnung ist das Seyn der blinde Trieb, fort und fort in's Schrankenlose von sich auszugehen. Da diesem Triebe nichts im Wege steht, so muß es als ein zur unendlichen Größe Erwachsendes und somit den unbegrenzten Raum Erfüllendes auftreten.

Indem nun die Ausdehnung ihrem Begriffe gemäß sich ausdehnt, ist sie auf einer beständigen Selbstflucht begriffen. Sie geht unaufhaltsam von sich aus; nicht die geringste reflexive Bewegung ist an ihr zu bemerken; sie unterliegt einer fortwährenden Atomisirung. Jedes einzelne Atom ist ganz gleicher Natur mit der gesammten Ausdehnung. Es besitzt als Seyendes dieselbe unerschöpfliche Potenzialität zur Ausdehnung und würde, allein gedacht, die gesammte Ausdehnung aus sich heraus reproduciren können. Es folgt deshalb seinem Drange und geht rücksichtslos nach allen Seiten von sich selbst aus. Hierbei aber trifft es auf die Gesammtmasse der übrigen Atome, die von gleichem Triebe beseelt sind und ihn mit derselben blinden Rücksichtslosigkeit geltend machen. Daß hieraus ein Conflict entsteht, ist die natürliche Folge. Es führt somit der Begriff der Selbstflucht und Atomisirung unmittelbar auf den einer Selbsthinderung, die in dem weiten Schooße der Ausdehnung allenthalben sich geltend macht. Hiermit ist nun der erste leise Anstoß und Ansatz zur Schranke gegeben, die

nicht wie bei Schelling unmittelbar zu Hülfe gerufen, sondern aus der Natur der Ausdehnung genetisch abgeleitet wird. Geht man nun näher auf diesen Conflict ein, der wie ein Krieg aller gegen alle unter den einzelnen Momenten der Ausdehnung entbrannt ist, so wird sich dieses Chaos allmälig lichten und der Sieg nicht lange zweifelhaft bleiben. Indem das einzelne Ausdehnungsmoment seinem Triebe nach unendlicher Expansion Folge geben will, findet es sich gehindert durch die bereits vorhandene unendliche Ausdehnung. Diese wirkt auf jenes zurück als das unendlich Große auf das unendlich Kleine. Wenn schon das einzelne Atom die Potenz zur gesammten Ausdehnung in sich trägt und deshalb einigen Widerstand leisten kann, so verhält sich doch seine Reaction gegen den Andrang des unendlich Großen wie die eines Minimums gegen ein Maximum, ja wie Null zum Unendlichen. Hieraus folgt, daß das einzelne Ausdehnungsmoment durch den Druck des unendlich Großen völlig comprimirt, durchdrungen und in seiner Existenz als Ausgedehntes aufgehoben wird. Und da die Gewalt des Maximums eine unendlich große ist, so vollzieht sich die That der Comprimirung und Durchdringung in unendlich kurzer Zeit. Es findet daher zwischen dem Maximum und Minimum auch das Verhältniß einer völlig successionslosen und immanenten Simultaneität statt. Wenn nun aber schon das Minimum durch das Maximum so comprimirt würde, daß es aufgehört hat als Ausgedehntes zu existiren, so folgt hieraus nicht, daß es vernichtet sey. Denn das Seyn oder die Ausdehnung war ja, ihrer tiefsten Wurzel nach, nicht Ausgedehntes, sondern Kraft der Ausdehnung. Wird daher das Minimum durch das unendlich Große in unendlicher Weise comprimirt, so hört es zwar auf als Ausgedehntes zu existiren, nichts aber hindert es, daß es als Kraft der Ausdehnung, also Kraft schlechtweg, somit aber als Potenz, reale Möglichkeit, ἐντελέχεια zu seyn fortfahre. Das Aufheben wird hier zu einem Emporheben aus dem Zustand des actus purus in den der potentia. Letzterer Zustand ist der höhere; denn während es vorher als Ausgedehntes nur e i n e Art des Daseyns besaß, wird

ihm nun eine doppelte: — einmal seine wirkliche Existenz als Kraft und dann die in ihm verborgene, nur durch das Maximum niedergehaltene, aber reale Möglichkeit, im gegebenen Falle sich den status des actus purus als wirkliche Ausdehnung anziehen zu können. Was nun aber von einem einzelnen beliebig hervorgehobenen Minimum gilt, das gilt auch von allen andern. Denn wie dem Minimum a die Gesammtheit der unendlichen übrigen Minima b, c, d..... als Maximum gegenübersteht, so dem Minimum b, das Maximum a, c, d..... dem Minimum c das Maximum a, b, d..... u. s. w. Es ergiebt sich hieraus, „daß das unendlich Große der Umgestaltung der Minima in Potenzen mit Naturnothwendigkeit folgt und demnach zu einem materiellen Nichts verschwindet, das sein exoterisches Leben zwar verliert, jedoch dasselbe als esoterisches verdoppelt und verdreifacht wiederfindet."

Es gestaltete sich somit jene in dem Schoos der Ausdehnung auftauchende Hemmung zur übermächtigen Gewalt der Schranke, welche als unendlich starkes Maximum der blinden Ausdehnungslust des Minimums entgegentrat, dieselbe absolut simultan comprimirte, durchdrang und aufhob und zuletzt damit schloß, daß sie die gesammte Ausdehnung in einen dynamischen Kraftheerd umwandelte, der alle Möglichkeiten der Seynsevolutionen in sich birgt.

In dieser nicht mehr sinnlichen, sondern übersinnlich gewordenen Existenz besteht der Gegensatz zwischen Maximum und Minimum, Schranke und Ausdehnung, wenn schon latent geworden, dennoch fort. Denn das Minimum wurde ja nur an der realen Ausdehnung durch die Schranke gehindert. Der Trieb aber, ausgedehnt seyn zu wollen, bleibt ihm unbenommen, dieser Reiz und stimulus zur Ausdehnung wohnt ihm fort und fort inne und wird es immer drängen, dem Maximum wenn auch nur ein Minimum des Widerstands entgegenzusetzen. Und wenn es auch diesem Triebe nicht in wüster Schrankenlosigkeit sich überlassen kann, so ist ihm dennoch gegönnt, wie wir sogleich deutlicher sehen werden, als mitwirkendes Theilchen des Maxi-

mums, denselben jedem andern Minimum gegenüber nach einem bescheidenen Theil zu verwirklichen.

So entschieden nämlich der Gegensatz fortdauert, ebenso entschieden ist aber auch dessen fortwährende Identität festzuhalten. Denn die Schranke ist ja nur die vereinte Ausdehnungsgewalt der unendlichen Minima gegenüber dem einzelnen, das sich ausdehnen will. Trotz ihrer oppositionellen Tendenz sind also Schranke und Ausdehnung dennoch völlig identische Potenzen. Es läßt sich diese Identität auch noch auf einem andern Wege nachweisen. Indem das Maximum als das unendlich Große auf die einzelnen Minima in unendlicher Weise reagirt, werden dieselben absolut comprimirt und durchdrungen, damit aber zugleich vollkommen in das Maximum aufgenommen und von demselben gänzlich assimilirt. Es kann demnach dieser Prozeß als eine vollkommene Umwandlung der Minima in die Natur des Maximum angesehen werden. Es findet hier somit vollständige Assimilirung und Identifizirung statt. Diese Identität wird jedoch nie so weit gehen, daß sie zur völligen Einerleiheit werde. Ihre Wurzel bleibt stets der tiefste erbittertste Gegensatz, sie ist immer nur coincidentia duorum oppositorum. Ja es ergiebt sich hieraus die Schlußfolgerung, daß, „je tiefer und durchdringender in der Potenz der Extension die Gewalt des Gegensatzes hervortritt, auch die Innigkeit der Identität eine um so intensivere und mächtigere werde, wie sich umgekehrt mit dem Wachsthum der Identität auch die Macht des Gegensatzes als eine um so lebendigere und gigantischere entfaltet."

Die Schranke ist diesen Ausführungen gemäß durchaus keine rein negative Kraft, wenn sie schon dies ihrer zunächst nur repressiven Thätigkeit nach zu seyn scheint. Denn sie kann ja diese Thätigkeit nur dadurch üben, daß in ihr als dem unendlich Großen die expansive Potenz in unendlicher Weise, demnach als das Positivste von allem Positiven vorhanden ist. Indem sie ferner die einzelnen Minima assimilirend umwandelt, befreit sie dieselben von der eisernen Nothwendigkeit, nur als starre, todte Stofflichkeit existiren zu müssen; sie erhebt sie in die lau-

teren, lustvollen Regionen der Potenz und Kraft und äußert gerade hierdurch eine höchst positive, aufsteigernde Wirkung. Endlich ist sie als das Maximum das über alle Frage erhabene Positive, weil seine unendliche Größe der unendlichen Kleinheit der Minima gegenüber durchaus als das Uebermächtige und Beherrschende erscheint, so daß seine Natur geradezu als Herrin und Königin der Ausdehnung angesprochen werden muß. Sie ist, mit Fr. v. Baader zu sprechen, „das Umwohnende, Durchwohnende und Einwohnende" der Extensionspotenz.

Daß nun eine solche Existenz wie die geschilderte, welche in vollkommen übersinnliche Existenzweise eingetreten, in welcher alles Innerlichkeit geworden ist, in welcher eine unwiderstehliche, unendliche Schrankenkraft die ganze Seynsfülle als eigensten assimilirten Inhalt besitzt und bewältigt, ja demselben also innewohnt, daß sie ihm in seiner ganzen Tiefe allgegenwärtig ist und ihn absolut simultan durchdringt, daß eine solche Existenz Geist und weil vor allem seyend Gott genannt werden müsse, dies beweist v. Schaden, indem er auf dem analytischen Wege psychologischer Empirie die constitutiven Eigenschaften des Geistes aufsucht und zeigt, daß dieselben mit vollster Berechtigung der eben gefundenen dynamischen Kraftexistenz beigelegt werden müssen. Solcher Eigenschaften findet er drei auf:

1) In unserm geistigen Leben macht sich der Gegensatz eines entschiedenen Dualismus geltend. Der Gegensatz von Denkendem und Gedachtem, Subject und Object, in den wir uns innerlich zerlegen können; der Gegensatz des maaßgebenden Verstandes, unserer kritisch logischen Thätigkeit, zu der zügellosen, oft in das Ungemessene schweifenden Phantasie zeigt dies. Die weitere empirische Thatsache, daß, während unsere subjective Potenz die vorherrschende ist, die objective oft nur mit Gewalt und nach äußerster Kraftanstrengung sich bändigen läßt, beweist, daß hier zwei selbstständige substanzielle Kräfte zu Grunde liegen müssen und man dieselben nicht, wie man fälschlich that, nur als verschiedene Richtungen einer und derselben nicht-dichotomischen Existenz ansehen dürfe.

2) Obgleich beide Kräfte toto coelo einander entgegengesetzt sind, so vermögen sie doch in die innigste Identität zusammenzutreten. Die Thatsache, daß wir unsern eigenen Geistesinhalt erkennend durchdringen, umschließen und befassen, daß wir uns mit einem Gedankenbild auf das innigste vermälen, es bis in seine letzten Wurzelfasern hinauf berühren, fühlen und durchschauen, — sie wäre nicht möglich, wenn beide Grundkräfte contradictorische, absolut unüberwindliche Gegensätze wären und nicht vielmehr eine mehr oder weniger tiefe Einheit einzugehen vermöchten, aus der sie jedoch eben so leicht wieder in völlige Opposition zurück springen können. Kurz der Geist ist die auf den entgegengesetztesten Basen begründete Identität der vollendeten Selbstdurchdringung.

3) Sollen nun aber beide Gegensätze bei ihrer Identität sich nicht selbst neutralisiren und somit ihre Einheit ein impotentes farbloses Neutrum werden, so muß der eine der beiden Pole der stärkere seyn, der in der That der Einung seine Selbstheit festhält, das Unterjochte bestimmt beherrscht und dadurch gerade sich selbst in seiner dominirenden Kraft immer mehr bejaht. Wir besitzen diesen vorherrschenden Pol in dem Organismus unserer Seele. Denn das sondernde kritische Vermögen in uns, das was als Vernunft und ordnende Selbstheit den regelrechten Gang des geistigen Lebens in uns aufrecht erhält, ist eine derartige einseitige Potenz, welche die Zersplitterungslust der Phatasie und der Triebe zur gerundeten Einheit des Individuums zusammenfaßt und die Selbstbestimmungskraft der Persönlichkeit erzeugt, erhält und stärkt.

Es ist nun unschwer nachzuweisen, daß diese drei Grundmomente alles geistigen Lebens jener übersinnlichen Existenz, die sich aus dem Selbstprozeß der Ausdehnung entwickelt hat, zukommen. Denn im Gegensatze des Maximums und der Minima, der Schranke und der Ausdehnung, der Form und der Substanz, erkennen wir den entschiedensten Dualismus. Es führte ferner die in dem Schooße der Ausdehnung entstehende Selbsthinderung der Minima zum Begriff der Schranke, welcher

die reale Ausdehnung in den Zustand der Potenzialität zurücktrieb, jedes Minimum durchdringend und assimilirend in ihre eigene Natur verwandelte und mit allen in die geschlossenste und ungetrübteste Einheit zusammentrat. Dies hinderte jedoch nicht, daß der Gegensatz die letzte Basis der Einheit blieb und die Möglichkeit behielt, sein altes Wechselspiel zu erneuern. Endlich zeigte sich, daß in der Einheit der Schranke und Ausdehnung die letztere immer als das überwundene und dienende Princip erscheint, die Schranke dagegen als Herr und Meister des gesammten Inhalts der Extensionspotenz auftritt. Da nun an unserm dynamischen Kraftheerd, der das ganze Seyn als Allmöglichkeit in sich beschließt, jene drei constitutiven Factoren alles geistigen Lebens sich vorfinden, so sind wir vollkommen berechtigt, ihn als Geist zu bezeichnen. Die nun folgenden nähern Ausführungen werden dieses Resultat auch noch in das Einzelne verfolgen.

Weil Schranke und Ausdehnungspotenz, Form und Substanz in der innigsten Wechseldurchdringung stehen, so ist beider Identität ein Wissendes, die Schranke oder Form aber das Subject des Wissens. Die unterste Stufe alles Wissens ist Berührung eines Objects. Je flüchtiger und unvollständiger die Berührung war, desto flüchtiger und unvollständiger fällt auch die Wahrnehmung und das Wissen aus. Wo aber ein Object nicht bloß berührt, sondern von uns aufgenommen, uns immanent gesetzt, allseitig und simultan durchdrungen und umschlossen wird, da entsteht vollendetes Wissen. Denn nur dadurch, daß ich ein Object auf einmal, nach allen Richtungen hin, also nach Innen sowohl, wie nach Außen, umspanne, durchdringe und berühre, kann ich hiermit sein in mich versetztes Bild nach seinem ganzen Inhalt empfinden, wahrnehmen und erkennen, um seine Existenz und deren constructive Factoren wissen. Solche durchdringende, allseitige Berührung und Ergreifung der Objecte ist immer eine Assimilirung derselben durch das Ergreifende, somit Besitznahme und subjective Aneignung derselben, somit Wissen und Erkennen. Nun finden sich aber in dem Wechselverhältniß der Form und

Substanz die zum Wissen nöthigen Bedingungen. Beide durchdringen sich allseitig und simultan. Die Form hat dabei die Initiative, da ohne ihre Erlaubniß kein Minimum in ihrer Tiefe sich breit machen durfte, da sie ferner als das Umwohnende, Durchwohnende und Einwohnende der Extensionspotenz auch deren Beherrscherin ist. Wo Wissen ist, da kann aber auch Selbstbewußtseyn entstehen, da an diesem ja das Wissen die Hauptsache ist. Es taucht aber dann auf, wenn eine Existenz ihren eigenen Inhalt nicht bloß oberflächlich berührt, sondern derselben so sehr Herr geworden ist, daß sie diesen ihren eigenen, homogenen und doch wieder gegensätzlichen Inhalt durchdringt, erkennt und umschließt. Dies leistet aber sowohl der Gegensatz, wie die Identität von Form und Substanz.

Ebenso folgt aber auch aus der Identität von Form und Substanz, daß dieselbe Können und Wollen besitze, die Form aber das Subject beider sey. Können ist dort, wo die Möglichkeit vorhanden ist, etwas zu verwirklichen. Diese Möglichkeit muß, so lange sie noch nicht ihre Verwirklichung gefunden hat, als ein zur Vermittlung drängender Reiz, Trieb und stimulus gefaßt werden, da ohne solche substanzielle Basis der Potenz und Kraft kein Können und Vermögen gedacht werden kann. Das Gleiche gilt auch vom Wollen. Auch dieses muß einen realen Krafthinterhalt, eine substanzielle Tendenz besitzen, vermittelst deren es sich auf ein Ziel hinrichten kann. Als solches aber ist das Können wie das Wollen ein blinder Trieb und verdient kaum seinen Namen. Erst ein Höheres erhebt beide zu wirklichem Wollen und Können. Es muß nämlich zu jenem blinden, zügellosen, unverständigen Trieb eine zweite, dem Seyn nach mit ihm identische Kraft als Regulator hinzutreten, welche das Können und Wollen auf das bestimmte Ziel hinleitet, somit um dasselbe weiß und kraft solcher Erkenntniß den zögernden Trieb aufstachelt, den jähen und voreiligen anhält, den irrthümlichen endlich in die wahre Richtung zurückführt. Soll nun aber diese zweite Kraft auf die blinde Basis des Könnens und Wollens Einfluß gewinnen, so muß sie ihr allseitig innewohnen, dann

muß sie mächtiger als jenes blinde Streben seyn, weil sie es sonst nicht reguliren könnte, endlich muß sie auch das Princip des Wissens in sich tragen, weil sie nur durch dieses der blinden Tendenz Ziel und Intention aufprägen kann. Dies alles vereinigt die Identität von Form und Substanz. Denn in der Potenz der Ausdehnung besitzt diese Identität den blinden ziellosen Trieb, der zur Realisirung drängt, in der Form dagegen, dem Subject des Wissens, den herrschenden Regulator, der dem Trieb allseitig innewohnt und Wollen und Können zu einem ziel- und intentionvollen macht.

Besitzt nun die Identität von Form und Substanz das Wissen, Wollen und Können und ist in allen dreien die Form das Subject, so folgt, daß jene Identität das absolut Freie und Selbstständige ist. Die Freiheit ist ja nichts anders, als die Einheit von Wissen, Wollen und Können; diese Einheit ist aber dadurch hergestellt, daß die Form ein und dasselbe Subject in allen Dreien ist; sie ist eben deshalb auch das Subject dieser Freiheit. Deshalb muß die Identität von Form und Substanz, weil ihr Freiheit des Willens, Wissen und Selbstbewußtseyn zukommt, als der persönliche Geist bezeichnet werden. Als solcher ist er das Unauflösliche und somit Ewige. Denn das Princip der Form, als das Stärkere und Mächtigere, könnte in jedem Augenblick die reale Ausdehnung, falls sie aus der Schranke bräche, wieder in den Zustand der Potenz zurückbringen. Bliebe aber auch die Ausdehnung völlig sich selbst überlassen, so würde sie doch wieder, vermittelst des in ihr liegenden nothwendigen Processes, wie gezeigt wurde, die Schranke in sich erzeugen und zum zweitenmale als Geist endigen müssen. Der Geist ist aber nicht bloß ewig rücksichtlich seiner Zukunft, sondern auch rücksichtlich seiner Vergangenheit. Setzt man nämlich das Seyn mit seiner nothwendigen Entwicklung zum Geist, so weit man will in die Vergangenheit zurück, so liegt hinter dieser Vergangenheit immer noch eine weitere Vergangenheit und so fort bis in das Unendliche. Da nun aber das Seyn als ewig angenommen wurde und somit während aller jener in's Unendliche ge-

dachten Vergangenheiten existirte, so ist es von Ewigkeit her in Geistexistenz übergegangen und steht somit der Geist da als der von Ewigkeit her vollendete. Das successive Werden und Entstehen, welches ihm nach unserer Deduction zuzukommen scheint, ist — mit den Pythagoräern zu reden — nicht κατὰ χρόνον, sondern nur κατ' ἐπίνοιαν zu fassen; denn er ist der schon von Ewigkeit her von aller zeitlichen Genesis und Succession frei Gewordene, absolut über dieselbe Erhabene. Da er hier der Alleinseyende ist, indem alles Seyn unter seiner Formkraft beschlossen liegt, so kann es nichts außer ihm geben, was er wünschen oder begehren könnte, er ist somit der sich vollkommen Selbstgenügende; eben deshalb aber auch causa sui, Selbst-Grund, da weder neben ihm etwas existirt noch vor seiner ewigen Gegenwart existirt hat, indem er ja gegen alle zeitliche Genesis frei ist.

Als Identität des Wissens, Könnens und Wollens, als Identität der Form und Extensionspotenz, als freier selbstständiger, unauflöslicher, alleinseyender, sich vollkommen selbstgenügender, nach jeder Richtung ewiger und in sich selbst gründender Geist, kurz als vollständige und makellose Persönlichkeit ist der Geist der Absolute oder der, welcher nicht anders denn Gott genannt werden kann.

Schaden nennt diesen Beweis des Daseyns Gottes den physicalisch metaphysischen und behauptet von ihm mit Recht, daß es der einzig mögliche sey. Denn alle andern Gottesbeweise, der ontologische, kosmologische und moralische, leiden an dem Gebrechen, daß sie — nach der ewigen Schablone des cogito ergo sum — von einer im menschlichen Geist concipirten Idee ausgehend, zur realen Gottesexistenz gelangen wollen, oder daß sie Folgerungen sind aus keineswegs allgemein zugestandenen Prämissen. Sein Beweis dagegen geht von der realen Unmittelbarkeit der Materie aus und der mit ihr gesetzten physicalischen Eigenschaft der Ausdehnung, und befriedigt insofern alle Anforderungen des Empirismus und Materialismus. Diese beiden aber sträubten sich vorzüglich gegen die bisherigen

Gottesbeweise, weil in denselben Dem, dessen Anerkennung für sie das Höchste ist, nämlich der realen stofflichen Objectivität der Dinge am wenigsten das ihr zukommende Recht geworden war. Dann aber ist dieser einzig mögliche Beweis auch ein metaphysischer. Denn er bleibt nicht bei der bloßen Materialität und Stofflichkeit der Objecte stehen, sondern erhebt sich vermittelst seiner consequenten und nothwendigen Folgerungen in die Regionen jener allgemeinen wie geistigen Begriffe und Existenzen, welche die Philosophie zu allen Zeiten für unerläßlich angesehen hat, wenn es zu einer klaren und gewissen Erkenntniß des letzten Grundes der Dinge kommen soll. Mit dieser nachgewiesenen Gottesexistenz ist der zureichende Erklärungsgrund für jede spätere außergöttliche Existenz gegeben; denn es braucht deren Genesis nur auf Gott zurückgeführt zu werden, um sie als eine gerechtfertigte, wissenschaftlich deducirte gewonnen zu haben. In welcher Weise nun v. Schaden zu den Objecten der einzelnen Fachwissenschaften gelangt und deren encyklopädische Darstellung auf jenen obersten Seynsgrund basirt, dies findet der Leser ausführlich in dem zweiten Theil der Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. Hier zeigt es sich, welch tiefer Realismus den Wissenschaften aus dieser Seynsphilosophie erwächst und welchen Gewinn es bringt, wenn man principiell mit den windigen, prätentiösen Bewußtseynsconstructionen gebrochen hat.

Es verfährt, wie wir gesehen haben, diese Philosophie rein umgekehrt wie die Spinoza's. Derselbe sagt von der letzten höchsten Ursache: per causam sui id intelligo, cujus essentia involvit existentiam *). Er setzt als erstes die Kraft, essentia,

*) Jene Betrachtungen, welche Faust über die Schriftstelle: „Im Anfang war das Wort", anstellt, sind höchst bezeichnend für den Einfluß, den die pantheistische spinozistische Anschauungsweise auf Göthe ausgeübt hat. Wenn er an die Stelle des Worts den Sinn, sodann die Kraft setzt und endlich schließt: „im Anfang war die That", so hat er hiermit nur die Stufenleiter angegeben, auf der man vom christlichen Theismus zum Pantheismus herabsinkt. Der Pantheist vermag nämlich eine geistige letzte Ursache, die sich in ihrer Geistesexistenz erhält und im Wort gestaltet, selbst

die sich jedoch als solche nicht zu erhalten vermag, sondern unmittelbar in die existentia übergeht. Diese essentia ist dasselbe, was bei Schelling die potestas existendi. Bei E. A. v. Schaden dagegen wird die existentia als reine Ausdehnung obenan gestellt und nachgewiesen, wie dieselbe durch den Wechselproceß von Schranke und Ausdehnung zu immer höherer Essentification und Verfeinerung aufsteigt.

Obgleich nun in dieser Philosophie das Wesen des Geistes auf das genaueste und erschöpfendste beschrieben ist, so begnügt sich doch v. Schaden noch nicht hiermit. Die nachgewiesenen Verhältnisse der Form und Substanz und ihrer Einheit setzt er in Gestaltungsprincipien um und macht uns hiermit den Geist vollends faßlich und gleichsam handgreiflich.

Baader hat mit jenem Satze, daß bei der Selbsterfassung des Lebens dessen Untiefe einer Tiefe und Höhe weicht, bereits eine Gestaltung in dieses übersinnliche Wesen zu bringen gesucht. Und in der That ist auch der Gegensatz von Unten und Oben in dem Geiste vorhanden in der blind wuchernden Ausdehnung und ihrer ewigen Bewältigung durch das Maaß der Schranke. Daraus ferner, daß beide Gegensätze sich einander assimiliren, ergiebt sich eine andere wichtige Gestaltungsform. Weil Schranke und Ausdehnung, Oben und Unten für einander bestimmt sind, sich vollkommen gegenseitig durchbringen, zubilden und einander gleichwerden, so wird das Unten gleich dem Oben, und das Oben gleich dem Unten. Das bezeichnet Schaden mit dem Verhältniß der **Umkehr**. Hierin wurzelt die Thatsache, daß der Eingang des Geistes ein Ausgang zugleich

---

erfaßt und offenbart, nicht anzunehmen. Schon näher liegt seinem Standpunkt der in die Sinnlichkeit sich herauswendende Geist. Deshalb: „im Anfang war der Sinn." Aber auch dieser ist noch zu geistig, deshalb muß noch näher an die Region des actus purus gerückt und die Kraft angenommen werden. Diese aber kann sich auch als solche nicht halten, und geht unaufhaltsam in diesen actus purus über, denn die essentia involvit existentiam, „im Anfang war die That", deren Voraussetzung eben die thuende oder zur That übergehende Kraftäußerung ist.

ist; oder daß, je energischer wir uns verinnerlichen, wir um so mächtiger auch aus uns heraustreten; daß die beiden Gegensätze, je tiefer sie sich durchdringen und gegenseitig nähern, um so weiter auch von einander sich entfernen, im Geiste somit ein „unendliches Naheseyn im Ferneseyn und Ferneseyn im Naheseyn" stattfindet; — um ein crudes Bild zu gebrauchen — in ähnlicher Weise, wie etwa ein Mensch, der sich hinten anlehnt, um nach vorn hin einen Druck auszuüben, nur eben so stark nach vornhin zu drücken vermag, als er sich rücklings anstemmt; hier somit zwei Kraftäußerungen eben so gewaltig sich ineinander einwühlen, als sie auseinanderfliehen. Dieses Gesetz der Umkehr erklärt die Aehnlichkeit des Hauptes und Rumpfes, des Oben und Unten am menschlichen Leib; es erklärt, warum die Thätigkeit der Nerven auf der Peripherie des Leibes und im Innersten desselben am gesteigertsten ist; warum an einem Baume die Aeste auch statt der Wurzeln und diese statt jener fungiren können, warum der Apostel die göttliche Weisheit göttliche Thorheit nennen kann, warum der Tiefsinn sich gern in das Gewand der Paradoxie hüllt und tausenderlei Anderes. Da wo die Gegensätze nicht vollkommen in einander übergehen und sich assimiliren, entsteht eine bloße Kreuzung derselben. Die Kreuzung ist die schwächere Form der Umkehr; auch diesem Verhältniß begegnet man allenthalben; man denke nur an die kreuzweise sich entsprechende Bewegung der vier Füße beim Gang der Thiere, an die Kreuzung der Sehnerven, an die Correspondenz der rechten Gehirnhälfte und linken Rumpfhälfte bei den Bewegungen, bei Lähmungen und Schlaganfällen u. dgl. — Die Kreuzung verhält sich zur Umkehr, wie bei Baader und Böhm die Rotation und der Blitz, — gleichsam die schiefe Einstrahlung der Gegensätze — zum Lichte — dem geradelinigen, ungehemmten Ineinanderbringen beider. Hiermit ist denn auch das Wesen des Geistes unserm erkennenden Verstande näher gebracht; die Gesetze seines immanenten Verhaltens sind enthüllt, er hat gleichsam eine concrete Gestalt gewonnen. Wenn jedoch von Unten und Oben in demselben, von Umkehr und Kreuzung

die Rede ist, so hat der Leser hier nicht an eine wirkliche, evolvirte Gestalt zu denken, sondern an die bloße Potenz zu einer solchen. In der übergewaltigen Einheit des Geistes liegen jene Gestaltungsprincipien begraben, etwa wie in einem unendlich concentrirten Kreise Centrum, Peripherie und Durchmesser auf einem Punkte sich decken. Ueberall jedoch, wo der Geist sich offenbart, werden diese Gestaltungsprincipien auftauchen, und da die ganze Welt eine Geistesoffenbarung ist, so muß sie auch das Siegel derselben tragen und auf jene Grundverhältnisse zurückzuführen seyn. Indem nun Schaden zeigt, wie das Verhältniß von Unten und Oben vorzugsweise an dem Fixsternhimmel, das der Umkehr an dem Planetensystem, das der Kreuzung an dem Bau der Erde, alle drei ferner ihren vollkommensten Ausdruck an der menschlichen Gestalt, als congruentester Geisteserscheinung gefunden haben, beweist er eben, daß er einem Baader nicht bloß durch größere Tiefe und dialektische Entwicklung, sondern durch die wahrhaft weltumspannende Systembildung überlegen ist. Ihm ist der Mensch das gefundene Centralphänomen der äußeren Welt; für diese dasselbe, was Christus für die innere; die erfüllte Weissagung alles dessen, was im Buche der Natur zu lesen ist. Hier ist das Problem der Philosophie besser gelöst als irgendwo.

Wir definirten oben die Philosophie als Wissenschaft des letzten Erklärungsgrundes, als Wissenschaft der Substanz. Es braucht nun nicht gesagt zu werden, daß der Substanzbegriff v. Schaden's, die Ausdehnung, den der antiken Philosophie weit aus überragt. Am nächsten kommt ihm noch Plato *), wenn derselbe den Raum als das bezeichnet, was nie vergeht, allem Entstehenden aber Sitz (Grund und Unterlage) bietet; ein Mangel jedoch ist es, daß Plato diesen Seynsgrund als durchaus passiv betrachtet, und deshalb noch der beiden Kategorien des Wahrhaft-Seyenden und des Werdenden bedarf, um in diese todte Medialexistenz Leben zu bringen. Bezüglich der neuern Philo-

*) Timäus pag. 52 A u. B.

sophie, die zur Lösung des Problems vor allem die beiden Gegensätze des Seyns und Denkens und ihre Einheit erforscht, muß ausgesprochen werden, daß keine Philosophie vor Schaden den einen Gegensatz aus dem andern abzuleiten vermochte; keine gelangte auf constructivem Wege zu ihrer Einheit; keine beschreibt diese Einheit nach ihren constitutiven Factoren in genügender Weise; weder der Ausdruck, Indifferenz, noch absoluter Begriff, noch die drei Potenzen bei Schelling, noch die Assimilirung bei Baader erklären diese Einheit. Allein die Philosophie v. Schaden's giebt den genügenden Begriff der Substanz; sie allein zeigt, wie man von dem Axiom des Seyns ausgehend zum Denken gelangt, indem in der Substanz oder Ausdehnung die Polarität der Schranke entkeimt, mit welcher jener Proceß der Verinnerlichung anhebt, dessen Resultat der persönliche, bewußte Geist ist. Bezüglich der thronenden Einheit desselben wird das Vorhandenseyn der Gegensätze nicht bloß als nackte Thatsache hingestellt, wie in früheren Philosophien, sondern genetisch nachgewiesen und gezeigt, daß hier das Vorwiegen des Formpols ebensowohl die Einheit begründet, wie festhält, indem das Plus der Form auch die weiteste Kluft der Gegensätze, wie mit Adlersflügeln, überspannt; etwas, das Baader entgangen ist, da bei ihm die Einheit immer als unvermitteltes Drittes erscheint und nicht aus den Gegensätzen selbst abgeleitet wird. Das Verhältniß der Gegensätze in ihrer wechselseitigen Durchdringung und Einheit ist endlich erschöpfend bezeichnet durch die großen, hier noch immanenten Gestaltungsprincipien des Obens und Untens, der Umkehr und Kreuzung. Die Lösung der letztern Aufgabe ist durch Baader angebahnt, durch Schaden zum Ziel geführt worden. Ueberhaupt ist in der Philosophie Schaden's alles Große und Tiefsinnige Baader's aufgenommen, jedoch in höherer Vollendung und allseitigerer wissenschaftlicher Beweisführung verarbeitet. Man kann wohl behaupten, daß die Philosophie Baader's und Schaden's sich zu einander verhalten, wie in dem Gottesbegriff Böhm's der Blitz zum Licht. Die Wahrheitserkenntniß Baader's trägt immer das Gepräge

eines eben sich vollziehenden gewaltsamen Durchbruchs an sich; seine Erzeugnisse haben die Natur gewaltiger geistiger Explosionen. Er schaute die Wahrheit nur im Blitze, nicht im Lichte *). Daher seine aphoristische Abruptheit, daher das Spitze, Stachlichte, gleichsam Funkensprühende seiner wahrhaft „condensirten Geistesschärfe", daher seine Unfähigkeit zur Systembildung, daher auch das Unbeholfene seines Styles, der bei ihm nur der adäquateste Ausdruck der für ihn so schwer zu handhabenden, erst mit einer Kraftanstrengung zu bewältigenden Gedankenmassen ist. Alle diejenigen dagegen, welche die Philosophie Schaden's kennen, werden zugestehen, daß hier alle Samenkörner Baader's zur herrlichsten Entwicklung gelangt, die Blitze derselben zu einem ruhig verklärenden Lichte geworden sind, daß hier ein System vorliegt, welches die Wirklichkeit nicht nur im größern Ganzen und Allgemeinen, sondern bis in das feinste Detail hinein beleuchtet, das theosophischen Tiefsinn mit allen Anforderungen dialektischer Entwicklung verbindet und in einer Sprache geschrieben ist, die einer platonischen nahe kommt. —

Wir könnten nun schließen, wenn wir nicht auf einen Gegenstand noch näher einzugehen hätten, der zwar im Allgemeinen bereits erledigt ist, dessen gründlichere Besprechung jedoch dazu dienen wird, das Verdienst Schaden's um die Hauptaufgabe der Philosophie noch in helleres Licht zu stellen. Wenn die Wissenschaft der Philosophie es mit dem geheimnißvollen, tiefverschleierten Wesen der Substanz zu thun hat und nun Schaden dieselbe als pure physikalische Ausdehnung bezeichnet, wie sie jedem Materialisten durch die Empirie sich aufdrängt, so scheint dies etwas so natürliches und einfaches zu seyn, daß man nicht absieht, warum hier noch von etwas mysteriösem und räthselhaftem die Rede seyn soll. Es zeigte sich auch, daß die Philosophie, von der Thatsache der Ausdehnung ausgehend, den zureichenden Erklärungsgrund für alles Existirende gewinnt. Auch

*) Vgl. den analogen Ausspruch Görres' über Baader im Vorwort zum funfzehnten Band der Gesammtausg. der Werke Baader's.

sagten wir, daß von der Philosophie, als einer menschlichen und beschränkten Wissenschaft, nicht verlangt werden kann, daß sie dieses ihr eigenes und einziges Axiom selbst wieder begründe und somit der mehr oder weniger gelungene Begründungsversuch desselben ihrer Geltung als Wissenschaft nicht im geringsten nahetrete. Dennoch aber wies sie die Frage nach dem Grund ihres eigenen Grundes nicht zurück; und wenn hinter der Welt die Gottesexistenz, hinter der Gottesexistenz der Wechselproceß der Schranke und Ausdehnung und hinter diesem die Ausdehnung selbst liegt, so ist es folgerichtig, wenn gefragt wird, was hinter diesem Allerletzten als Noch-Letzteres zu denken sey. Die Antwort hierauf wäre: Das was nach Wegnahme des Seyns oder Ausdehnung bleibt, nämlich das Nichts. Es wird nun dem Leser nicht entgangen seyn, daß dort unsere Untersuchung in einen Widerspruch gerieth, insofern dieses reale Nichts doch wieder als ein Minimum des Seyns gefaßt werden mußte. Formell läßt sich zwar gegen den Satz nichts einwenden: weil ich hinter dieses metaphysische Seyn zurückgreifend auf das Nichts komme, so ist das Nichts die Wurzel und Keimstätte des Seyns. Nimmt man hierzu die Thatsache, daß in unserm Geiste die Gedanken, je unmittelbarer sie sind, auch um so weniger in ihrer Genesis sich verfolgen lassen, sondern wie aus dem Nichts geworden, plötzlich vor uns stehen; daß alles, was in der Kunst als glücklicher Griff, Fund und Einfall bezeichnet wird, gleichen Ursprungs ist, wie Göthe sagt: das ist das rechte Gleis, wenn man nicht weiß, wie man denkt, 'sist alles wie geschenkt; daß, je hochbegabter ein Geist ist, er auch um so mehr die Fähigkeit besitzt, bei der Gedankenerzeugung sein Inneres von allem Fremdartigen zu entleeren und dann in diesem geschaffenen Nichts und Leeren die ursprünglichsten Ideenschöpfungen aufblitzen sieht*);

*) Der tiefe Zauber, der in dem Verhallen eines Donners, in dem Verklingen eines Saiten- oder Glockentones liegt, gründet in der psychologischen Thatsache, daß unsere Seele, indem sie auf das Ersterben eines solchen Tones lauscht, unmittelbar an jene lautlose Stille des Nichts, an

bedenkt man ferner, daß der Grieche die seyende Welt aus dem Chaos ($\chi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$), dem leeren, gähnenden Abgrund des Raums oder des Nichts entstehen ließ, daß in der indischen Mythologie der Gott Buddha in entschiedenem Zusammenhange mit dem Nichts steht; daß endlich in der christlichen Glaubenslehre Gott aus Nichts die Welt schafft, also in der Tiefe seines unermeßlichen Inhaltes zuerst das kleine Bläschen des sogenannten unendlichen Raums, als Voraussetzung der werdenden Welt, erzeugt: — nimmt man alle diese Thatsachen zusammen, so wird der Recurs unsers Philosophen, zur Erklärung des Seyns auf das Nichts zurückzugehen, völlig gerechtfertigt erscheinen. Dennoch aber läßt diese Deduction etwas unbefriedigtes in uns zurück. Da das Nichts als ein Minimum des Seyns sich herausstellte, so war das zu Erklärende bereits in den Erklärungsgrund hineingetragen und wurde somit das vollendete Seyn aus einem Minimum des Seyns abgeleitet. Schaden wußte dies wohl, gab sich aber auch Rechenschaft hiervon. Er sagt: das letzte Räthsel des Seyns kann nur Der vollkommen erklären, welcher der Schöpfer desselben ist. Denn scientia et potentia coincidunt in idem. Nun ist aber der Mensch als seyendes Wesen von Gott geschaffen. Seine Beobachtung des Seyns geschieht unter dem Einfluß und innerhalb desselben; er ist bereits von demselben befangen, deshalb ist ihm eine absolut objective Ergründung desselben nicht möglich. Die Thatsache, daß er bei dieser Ergründung auf die so durchaus amphibolische Natur eines seyenden und doch wieder nicht-seyenden Nichts geräth, beweist, daß er diese eigenthümliche Existenz noch auffinden, aber nicht allseitig erschöpfend erklären kann. Da nun hier nicht mehr die logische Conclusion zur Erfassung des innersten Centrums der Substanz ausreicht, so läßt v. Schaden hier als Ergänzung der logisch kritischen Thätigkeit das speculative purificirte Gefühl eintreten, durch dessen divinatorische Fähigkeit dieser innerste Anfang

---

jene metaphysische Geburtsstätte des Seyns hingerückt wird und deshalb von den Schauern der Substanz sich angeweht fühlt.

des Seyns wenigstens noch instinctartig errathen und geahnt werden kann.

Auf dasselbe kommt Plato*), wenn er außer dem Ewig-Seyenden und dem Werdenden noch ein drittes Genus aufstellt, in welchem das Werdende wird, das den Gestalten desselben die Unterlage bietet, deren Träger und Amme ist. Dasselbe sey unsichtbar und gestaltlos; da es alle Gestalten, Eigenschaften und Merkmale des Werdenden aufnehmen soll, so dürfe es für sich keines dieser Attribute besitzen. Es sey dasselbe, ohne sinnlich wahrnehmbar zu seyn, „faßbar für ein gewisses unächtes Erkennen, ein kaum glaubliches Wesen." Er nennt es den Raum. „Suchen wir es festzuhalten, so scheinen wir mit Träumen zu verkehren und sagen, daß alles Seyende im Raum seyn und einen Ort einnehmen müsse, dieses aber nirgends, weder im Himmel, noch auf Erden sey. Von allem dem, was so ist.... können wir nicht, aus unserer Traumanschauung erwachend, scharf unterscheidend das Richtige aussagen." Diese platonischen Aussprüche beweisen, daß diesem räthselhaften Wesen der Substanz nicht mehr durch die kritische Erkenntniß beizukommen ist, sondern allein durch ein instinctartiges, ahnungsreiches Gefühl, das er eine Art von Schlafwachen oder träumende Anschauung nennt (ὀνείρωξις).

Aehnliches findet sich bei Jacob Böhm: „In der Ewigkeit, als im Urgrunde, außer der Natur ist nichts als eine Stelle ohne Wesen; es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende. Es ist auch kein Ziel noch Stätte, auch kein Suchen oder Finden oder etwas, da eine Möglichkeit wäre. Derselbe Urgrund...... hat einen Willen, nach welchem wir nicht trachten noch forschen sollen, denn es turbirt uns. Mit demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher

*) Tim. pag. 50, c bis 52 B.

seines Ursprungs ist, denn er fasset sich selber in sich, daran wir billig stumm sind, denn es ist außer der Natur *)."

Von dieser Selbsterfassung sagt er an einer andern Stelle **): „daß sich da das Nichts in sich selber zu Etwas findet: und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber." Auch hier ein Nichts, das überall und nirgends, und nicht bloß wie bei Plato Grund der gewordenen Welt, sondern Gottes selbst ist, dessen nähere Erforschung uns jedoch „turbirt."

Wenn nun v. Schaden, ohne sich turbiren zu lassen, von diesem Nichts, als letzter Wurzel des Seyns, nicht bloß mehr aussagt, als jene beiden Männer, sondern zugleich scharf unterscheidet zwischen dem, was hier noch der kritisch logischen Verstandeskraft und was allein dem hierüber hinausgehenden divinatorischen, speculativen Gefühl zugänglich wird; wenn er in diesen Regionen, welche Plato und Jacob Böhm nur mit höchstem Aufgebot ihrer ganzen speculativen Kraft, vorüberstreifend, träumend und schwindelnd zu berühren vermögen, sich so festzusetzen weiß, daß er in seiner Disciplin der Metaphysik sich bloß in diesen Höhen bewegt und in dem ersten Theil derselben den Weg vom Nichts zum Seyn, in dem zweiten den vom Seyn zum Geiste oder Gott behandelt, so darf wohl behauptet werden, daß dieser Denker unter allen Philosophen der Neuzeit jenen beiden größten Philosophen der Geschichte, Plato und Jacob Böhm, als der congenialste zur Seite steht. Sein System ist das nach Höhe, Tiefe und Breite vollendetste; es ist das dialektisch ausgefeilteste, das, welches die Wahrheit aller philosophischen Standpunkte in sich aufgenommen und deren Unwahrheit und Einseitigkeiten vermieden hat ***). Demjenigen, der mit dem lohnenden Studium dieser Philosophie sich beschäftigen möchte, wäre

*) Menschwerd. Christi 2. Th. I, 8.

**) Gnadenw. I, 5.

***) Vgl. das oben citirte Sendschreiben an Feuerbach, S. 122 u. ff. u. S. 217 u. ff., eine Schrift, die für Feuerbach eine wahre philosophische Hinrichtung gewesen seyn muß, da er auf dieselbe kein Lebenszeichen von sich gab.

zu rathen, die Werke des Meisters in der umgekehrten Reihenfolge ihrer Veröffentlichung durchzunehmen, mit den zuletzt erschienenen zu beginnen und mit den ersten zu schließen, da jene für jeden, der nur einige allgemeine Bildung besitzt, zugänglich sind, diese dagegen sehr große Schwierigkeiten darbieten und deshalb schon einiges Vertrautseyn mit der Schaden'schen Denkweise erfordern *). —

Wir glauben nunmehr am Ziele unserer Aufgabe zu seyn, die Stellung der Philosophie Franz v. Baader's beschrieben und gezeigt zu haben, wie dieselbe mit der Kette der frühern Systeme zusammenhängt und nach oben in ein noch höheres sich hinein verschlingt. Es kamen hier bloß die philosophischen Principien zur Sprache, da die Anwendung derselben, wie sie von Baader und Schaden gemacht wird, eine gesonderte Darstellung erfordert und hier zu weit geführt hätte. Ohnehin ruht auf den Principien der ganze Schwerpunkt des Systems; aus ihnen ergiebt sich die große Hauptsache, der christliche oder nichtchristliche Standpunkt. Baader und Schaden sind nicht deshalb gründliche Philosophen, weil sie Monotheisten sind; sondern weil sie gründliche Philosophen sind, mußte bei ihnen wissenschaftlich gerechtfertigter Monotheismus zu Stande kommen. Hoffentlich wird die nun beinahe vollendete Gesammtausgabe der Werke Baader's die Würdigung dieses philosophischen Heroen auch weiteren Kreisen vermitteln und die Wolke von Mißverständnissen und Vorurtheilen, die über seiner Philosophie gebreitet lag, verthei-

*) Die Reihenfolge wäre diese: 1) Ueber die Hauptfrage der Psychologie für die Gegenwart. Erlangen, Bläsing, 1849. 2) Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes. Erlangen, Bläsing, 1848. 3) Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. Marburg und Leipzig, Elwert, 1845. 4) Orion oder über den Bau des Himmels. Karlsruhe und Freiburg, Herder, 1842. 5) Ueber den Begriff der Kirche und seine praktischen Folgerungen. Erlangen, Palm und Enke, 1841. 6) System der positiven Logik. Erlangen, Palm und Enke, 1841. 7) Präliminarien einer Gestaltungslehre des Menschen. München, Wolf, 1838. 8) Ueber das natürliche Princip der Sprache. Nürnberg, Stein, 1838. Als treffliche Einleitung zu seinen Werken ist noch zu erwähnen: Erinnerungen an Emil August v. Schaden, von Heinrich W. J. Thiersch Frankfurt a. M., Heider und Zimmer, 1853.

len. Mit ihr wird auch das System eines C. A. v. Schaden durchdringen, da es ja die herrlichste Ergänzung des Baaderschen ist.

Unsere gegenwärtige Zeit scheint sich für die Aufnahme dieser Philosophien nicht ungünstig zu verhalten. Der Materialismus, dessen Wellen sich nachgerade verlaufen, kann für dieselben bahnbereitend gewirkt haben. Er ist am besten geeignet, so realistischen Systemen, wie die Baader's und Schaden's sind, als Vorläufer zu dienen. Zu ihnen findet er den Uebergang viel leichter, als zu den abstracten Bewußtseynsphilophien. Wir können ihn deshalb nicht so ungünstig beurtheilen, als es gewöhnlich geschieht. Daß ihn kein Philosoph vom Fach, der auch nur die historischen Quellen seiner Wissenschaft studirt hat, theilen kann, braucht kaum gesagt zu werden. Der Materialismus ist allzusehr nur der Standpunkt des Anfängers in der Philosophie. Aber gerade als solcher ist er uns willkommen. Wir begrüßen in ihm einen Anfang des allgemeinen Wiedererwachens der Philosophie. Die Thatsache, daß er so gewaltig um sich greifen konnte, beweist, daß das Bedürfniß des Philosophirens in unserer ganzen Nation wieder rege geworden ist. Wenn gerade die Jünger der Natur mit besonderem Eifer sich auf ihn geworfen haben, so zeigt dies nur, daß sie sich bei ihrer Copistenarbeit *) einer bloßen Beschreibung von Naturphänomenen nicht beruhigen können, sondern auf die Gewinnung einer philosophischen Grundanschauung hingetrieben fühlen. Erinnerte auch die ungeberdige Art, mit der sie der Theologie und Jurisprudenz entgegentraten, an das, was man in der Studentenwelt crasses Fuchsenthum nennt, so ist dies einigermaßen entschuldigt durch das jugendlich aufstrebende Wesen ihrer Disciplin, deren wichtigste Entdeckungen und Wahrheiten kaum so viele Jahrzehnte zählen, als die der übrigen Wissenschaften Jahrhunderte. Auch

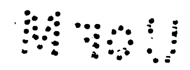
*) Baader sagte einmal zu einem Botaniker, der ihm von neuentdeckten Pflanzen erzählte: „Das ist nun wieder eine neue Anhäufung der Unwissenheit. Gebt mir statt dieser neuen Pflanzen eine Erklärung, wodurch ich sie verstehen lerne; was hilft mir das Abschreiben eines Buches, wenn ich es nicht verstehe?"

scheint es, als hätten die Wissenschaften, so gut wie die menschlichen Individuen, ihre Epochen der Flegeljahre. Immerhin mahnen die Schülerversuche unserer Materialisten an schwere Unterlassungssünden. Wie nach Baader die politischen Revolutionen meist nur die Folgen gestörter Evolutionen sind, die stattfinden sollten, so gilt auch auf philosophischem Gebiet, daß diese Sündfluth des Materialismus nicht hätte auskommen können, wenn die Weiterentwicklung der Philosophie, wie sie in Baader und Schaden vollzogen ist, anerkannt und in das Gesammtbewußtseyn des philosophirenden Deutschlands aufgenommen worden wäre. Allen halben eklektischen philosophischen Standpunkten gegenüber bleibt der Materialismus in seinem guten Rechte. Mit Bewußtseynstheorien ist ihm nicht beizukommen. Er ist auf seinem eigenen Gebiete anzugreifen und kann hier nur durch eine Philosophie überwunden werden, die wenigstens ebenso materialistisch, zugleich aber noch etwas mehr ist als er, durch so realistische Systeme, wie sie Baader und Schaden geliefert haben. Hier gelangt das Berechtigte des Materialismus zu seiner vollen Anerkennung.

Noch bedeutungsvoller erscheint uns der Materialismus unserer Zeit vom christlichen Standpunkt aus. Der Christ kann geradezu Gott danken, daß derselbe auftauchte. Denn es ist eine Gnade, wenn von zweien Uebeln das geringere über uns verhängt wird. Es bedrohte uns aber etwas viel Schlimmeres, als aller Materialismus ist, in jenem Unfug des Tischrückens und Geisterklopfens, der vor einigen Jahren von Amerika aus wie ein Lauffeuer über Europa sich verbreitete. Diesen Dingen liegt eine größere Realität zu Grunde, als man ihnen gewöhnlich zugesteht. Als Christen glauben wir an die Existenz eines bösen Geisterreichs, mit dem der diesseitige Mensch in unerlaubten Verkehr treten kann. Wir glauben mit Schiller:

Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
Sie liegen wartend unter dünner Decke,
Und leise hörend stürmen sie herauf.

Setzt man nun den Fall, daß die gesammte Geisterströ-



mung sich damals mit Macht in diese unheimlichen Bahnen ergossen hätte, so wären hiermit Zustände eingetreten, die zwar früher oder später kommen müssen, dennoch aber von dem Lenker der Geschichte so weit wie möglich hinausgerückt werden. Unter den vielen bereits erfüllten Weissagungen der Schrift steht auch die bis jetzt noch unerfüllte, daß gegen Ende der Tage die ganze Menschheit, mit Ausnahme der Gläubigen, dem Zustand dämonischer Besessenheit anheimfallen wird *). Wir standen vor einigen Jahren an diesem Abgrunde. Daß wir nicht hineinstürzten, haben wir dem Materialismus zu danken, den Gott beinahe gleichzeitig als rettendes Gegengift über uns hereinbrechen ließ. Denn dieses Schlammbad hat das Gute, daß es die Geister abstumpft, auf das Diesseits bornirt und hiermit für die dämonischen Regionen unzugänglich macht. Aehnliches findet sich im achtzehnten Jahrhundert. Der Materialismus der Encyklopädisten war nur eine heilsame Reaction gegen die dämonische Richtung des Zeitalters, die in dem Mesmerismus und den geisterbeschwörenden Cagliostros sich ankündigte. Die französische Revolution ist ein Kind beider Factoren, des crassen Materialismus und unbewußter dämonischer Besessenheit. Wenn nun dieselben Factoren auch in unserer Zeit zur Geltung gelangen konnten, so glauben wir deshalb noch nicht, daß sie in dem Gewittersturm einer ähnlichen politischen Katastrophe sich entladen werden. Denn sie sind doch jetzt schon so weit überwunden, daß sie wenigstens aus der Mode gekommen sind. Jedenfalls ist es als ein Gewinnst zu betrachten, daß durch den Eintritt des Materialismus eine Verlängerung der Gnadenfrist möglich wurde. Einen andern Gewinnst hoffen wir noch, den nämlich, daß alle gesunden, tüchtigen Geister unserer Nation aus jenem Schlammbad neugekräftigt hervorgehen und dann mit den Anforderungen eines wohlberechtigten, derben Realismus an die Philosophie

*) Offenb. Joh. 13, 16 u. 17. Das Malzeichen des Thieres ist nämlich hier dasselbe, was auf christlichem Gebiet die Versiegelung des Gläubigen mit heiligem Geist, Mittheilung satanischer Geistesenergien, — Besessenheit.

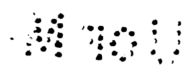
herantreten werden. Daß ihnen Befriedigung zu Theil werden kann, möge unsere Darstellung der Philosophie Franz v. Baader's und E. A. v. Schaden's gezeigt haben *).

Recensionen.

System der Logik und Metaphysik von Dr. Heinrich Ritter. 2 Bde. Göttingen, 1856.

Wir haben hier die Schrift von einem rühmlichst bekannten, um die Philosophie, besonders die Geschichte derselben höchst verdienten Manne vor uns. Er zeichnet sich in allen seinen Schriften durch seltene Klarheit und Umsicht aus, welche mit Besonnenheit alle Gründe erwägend überall gerecht seyn will. Die Humanität seiner Persönlichkeit zeichnet auch seine Schriften aus. Er giebt uns vorliegende Schrift als gereiftes Produkt seines Lebens, welches aus seinen umfassenden, mehr als vierzigjährigen Studien hervorging. Es behandelt zugleich den wichtigsten Theil der Philosophie und behandelt ihn in einer Zeit, in welcher die Philosophie aus ihren Nöthen auf diesen Gegenstand von selbst geführt wird und deshalb in Kant und Fichte ihr Fundament zum Weiter- und Ausbauen suchen muß. Die Schrift enthält zur Lösung dieser Aufgabe nicht bloß viel Anregendes, sondern gibt jedenfalls wichtige, bedeutende Beiträge, und man wird sich an ihrem Studium immer wieder auf's Neue erfreuen, besonders auch wegen ihrer Klarheit und der Fülle des Materials aus der Geschichte der Philosophie, welches hier kritisch beurtheilt wird. Es verdient daher die Schrift eine allgemeine Beachtung und Besprechung. Je mehr man aber, bei der Einigkeit mit dem hochverehrten Verfasser in Grundfragen, von

*) Wenn wir der vorstehend geschlossenen Abhandlung gern in unsrer Zeitschrift einen Platz verstattet haben, so geschah es lediglich, um auch der Philosophie E. v. Schadens, die unter den speculativen Systemen der Neuzeit verhältnißmäßig am wenigsten bekannt geworden, gerecht zu werden. Es versteht sich von selbst, daß daraus keineswegs gefolgert werden kann, daß wir den Anschauungen und Urtheilen des geehrten Hrn. Verf. überall zustimmen. **Anmerkung der Redaction.**



seinem Standpunkt in den Hauptfragen abweicht, desto mehr wird man bei der Wichtigkeit des Gegenstandes in der gegenwärtigen Zeit aufgefordert, sich mit demselben auseinanderzusetzen und sich mit ihm zu verständigen.

Dieser Wunsch und dieses Bedürfniß haben mich seit einem Jahre mit Ritter in einen umfassendern literärischen Briefwechsel gebracht, in welchem wir die Grundlage unseres Standpunktes zu erörtern und uns über sie zu verständigen gesucht haben. Ich habe in diesem Briefwechsel den Mann wieder gefunden, wie er auch in seinen Schriften erscheint, voll Humanität und Liberalität, mit Geduld und Wohlwollen auf alle Fragen eingehend und sie besprechend. Schon längst hat es mich gedrängt, in einem Sendschreiben an ihn mich über die vorliegende Schrift auszusprechen. Ich habe aber diese Form aus manchen nahe liegenden Gründen aufgegeben und diese gewählt. Ich spreche hier meine Ansicht mit aller Entschiedenheit gegen den Verfasser aus und hebe nur die Hauptpunkte, die Grundfragen, den Standpunkt hervor, und trete hier allerdings in einen entschiedenen Gegensatz mit ihm, den ich aber für überwindbar halte. Gründe und Gegengründe sind das Band der Humanität, durch welche man sich über persönliche Eindrücke zur Sache und so über Lob und Tadel erhebt. Unsere bisherigen brieflichen Verhandlungen haben uns den Weg zur leichtern Verständigung, wie ich glaube, gebahnt, und ich kann sie auch in dieser Hinsicht als einen großen Gewinn ansehen.

Ritter läßt den Anfang der Philosophie durch eine Auseinandersetzung des Verhältnisses derselben zu dem nichtphilosophischen Bewußtseyn und der Skepsis entstehen. Er findet in dem nichtphilosophischen Bewußtseyn zunächst nur Meinungen, welche den Zweifel hervorrufen. Aber er findet in ihm auch ein Wissen in Bezug auf Form und Inhalt, welches zur Ergänzung der Philosophie dient. Er begrenzt die Aufgabe der Philosophie gegen die einzelnen Wissenschaften und verwirft die Philosophie, welche sich dieselben unbedingt unterordnet; dieses ist ihm die absolute Philosophie. Auch der Skeptiker setzt den Gedanken

des Wissens voraus; denn nur unter seiner Voraussetzung entsteht sie. Dieser Gedanke des Wissens ist der Zweck der Philosophie, welche auf den Grund alles wissenschaftlichen Denkens zurückgeht und dadurch den letzten Grund alles Wissens aufdeckt. Dieser Gedanke ist aber ein Ideal, und die Philosophie hat es nur mit Idealen zu thun. Die Philosophie geht von den Meinungen aus und hat den Gedanken des Wissens zum Princip. Beides muß mit Recht unterschieden werden.

Allein bestimmt man den Gedanken des Wissens nur seinem Begriffe nach und betrachtet ihn als Beweggrund, und den treibenden Gedanken und Zweck der Philosophie (Bd. I, S. 58—61. 120), so wird man ihn als die Idee des Wissens zu fassen, aber zugleich in und mit ihr ein Subject anzunehmen haben, in welchem er erscheint, und dessen Gedanken er ist. Denn der Gedanke des Wissens ist die sich bewußte und gewisse Uebereinstimmung der Gedanken eines denkenden Subjects mit dem Wesen eines Objects. Dieses Subject ist das Ich. Dieses erhebt sich von den Meinungen zu der Idee des Wissens. Damit wird es aus einem empirischen Ich zu einem rationalen, idealen, allgemeinen Ich, und ist eben ein Ideal, wie der Gedanke des Wissens, oder es erfaßt diesen als sein Ideal, welches dasselbe zu verwirklichen hat. Das Ich wird auch (Bd. I, S. 124. 153. 157. 159—164. 320 ff. 328. Bd. II, S. 4 ff. u. a. a. O.) als das Subject des Wissens anerkannt. Das Denken ist Streben nach dem Wissen und muß die Unvollkommenheit in doppelter Weise anerkennen, im Subject, von welchem das Denken ausgesagt wird, und im Object, nach welchem es strebt (S. 121). Das Subject des Denkens ist auch zugleich das, von welchem das Denken ausgesagt wird und welches der Erscheinung des Denkens zu Grunde liegt. Man würde zunächst das Ich als dieses Subject des Denkens setzen können. Aber dieses würde die Sache nur in empirischer Weise fassen; die Philosophie muß wissen, daß sie im Denken ein Geschäft der Veruunft betreibt oder daß im Ich nicht allein die Person, sondern die Vernunft in der Person denkt rc. (S. 123 f.).

Die Unvollkommenheit des Wissens zeigt sich hier im empirischen Subject und Object. Aber über diese muß hinausgegangen werden. Die Erkenntniß dieser Unvollkommenheit ist der Ausgangspunkt der Philosophie und führt zum reinen Subject und Object des Wissens. Jenes ist in der Erkenntnißlehre das Ich genannt worden. Nur es ist das denkende Subject, welches die Idee und durch sie den Gedanken des Wissens und zwar als Zweck hat, um ihn zu verwirklichen. Nur in diesem Bewußtseyn hat es alles empirische Seyn außer sich als Erscheinung erkannt, an welcher der Schein haftet, den es durch die Verwirklichung der Idee des Wissens beseitigen soll. Es hat damit aber erst dieses Seyn als Object außer sich gesetzt, um es durch sich selbst zu bestimmen, und so erscheint es ihm als Nichtich, welches es sich durch seine Bestimmung gleichmachen soll. Allein mit welchen Mitteln verwirklicht es seinen Zweck? Ist es im Besitze solcher Mittel? Gewißheit und Wahrheit fordert die Idee des Wissens von allem Wissen. Hat es Kennzeichen solcher Gewißheit und Wahrheit? Allerdings; die Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst begründet die Selbstgewißheit und die mit dem Wesen des Gegenstandes die Wahrheit des Wissens. Nur die Erkenntnißvermögen entscheiden über die Möglichkeit des gewissen und wahren Wissens. Hat das Ich solche Vermögen und woher sind sie und wie sind sie beschaffen? Dieses sind die Grundfragen, von welchen man ausgehen muß. Das Erkenntniß-Subject hat sich vor Allem aus den Erscheinungen auf sich selbst zurückzuziehen, und sich nicht bloß aus ihnen in sich zu reflectiren, sondern rein in und aus sich selbst, oder es hat sich als Ich vor Allem zu setzen. Damit erst erkennt es die Erscheinungen als Nichtich, welche durch es zu bestimmen sind. Es hat sich daher als reines Ich um die Mittel umzusehen, durch welche es diese Aufgabe zu lösen vermag. Diese Mittel sind seine sämmtlichen Grundvermögen, Erkenntnißvermögen. Sie erscheinen ihm vor Allem als Grundmöglichkeiten, um sich selbst als reines Ich zu erscheinen, und sich als reines Object seiner selbst durch sie zu setzen. Die Schran-

ken der empirischen Erscheinungen zeigen sich damit aufhebbar durch die so erkannten Mittel, um sie wirklich zu beseitigen. Es zeigen sich in den verschiedenen Erkenntnißvermögen die verschiedenen Möglichkeiten der Erkenntnißformen und Standpunkte, und erklären damit den Schein an den Erscheinnngen, welcher darin besteht, daß jene Vermögen an sich und in ihrem Verhältniß zu einander und zur Idee des Wissens, statt sich einander zu ergänzen, sich isoliren und abstrakt erscheinen. Jede Erkenntnißform begründet ein wahres und ein Scheinwissen, einen Ismus; denn sie kann vereinseitigt, verkehrt werden. Indem das Ich sich so in diesem seinem Erkenntnißvermögen Object seines Wissens ist, erscheinen ihm in demselben die verschiedensten Möglichkeiten, das Seyn zu erkennen, und so das mögliche Scheinwissen. Indem jenes wahre Wissen aus dem Ich durch seine bestimmten Erkenntnißformen begründet wird, wird damit das in ihm mögliche Scheinwissen aufgezeigt als eine Vereinseitigung, Vekehrung jenes zum Ismus. Dieser wird aber durch die ihm zu Grunde liegende wahre Form zugleich der Kritik anheimfallen und widerlegt. So wird die selbstgewisse Wahrheit in allen möglichen Erkenntnißformen und Standpunkten erwiesen.

In den verschiedenen Erkenntnißmöglichkeiten wird sich das Ich Object und erscheint sich selbst, und wie es sich in ihm erscheint, so ist es an sich; denn es sind die apriorischen Formen seiner Selbsterscheinung, von denen es das Prius ist. Aus ihm stammen sie, durch sie ist es seiner selbst gewiß und bestimmt durch seine Selbstgewißheit die Wahrheit seines Seyn. Wie es also in ihnen mit sich selbst übereinstimmt, so ist es an sich. Alles Seyn außer ihm kann dem Ich nur erscheinen, wie es sich selbst in jenen Formen erscheint, und wie es in ihnen erscheint, so ist es. Daß es so ist, wird beglaubigt durch die Selbstgewißheit. Das Ich hat nämlich Formen der Wahrnehmung und des Denkens, in denen es sich selbst und in denen ihm Alles Seyn erscheint. So kann das Ich daher die Gewißheit und Wahrheit seiner Uebereinstimmung mit sich selbst und dem Seyn außer sich controliren und über sie entscheiden.

Dieses halte ich für den Standpunkt der Erkenntnißlehre; auf ihn weist auch der Verf. Bd. I, S. 128 bestimmt hin. Er wird hiermit auf das Ich geführt; „denn ein Denken ohne Ich würde in der Luft schweben." Aber es ist ihm doch nicht Princip der Philosophie, weil es nur empirisches Ich ist (S. 153). Allein dieses soll doch frei werden von seiner empirischen Beschränkung durch das Wissen der Vernunft in ihm. So wenig der Gedanke des Wissens ohne ein wissendes Subject gedacht werden kann, ebenso wenig kann die Vernunft in uns wissen, sondern ein Subject, von welchem die Vernunft nur Erscheinung ist. Dieses Subject ist das allgemeine Ich. Denn für alles Wissen, damit es beginnen, fortschreiten und das Ziel erreichen kann, muß eine Anfang, Mitte und Ende verbindende Einheit vorhanden seyn, welche sich selbst und durch sich selbst von dem Anfange, Fortgange und Ende weiß, und durch dieses reine Wissen seiner selbst Princip alles dieses Wissens ist. Zu diesem reinen Ich hat sich das empirische zu erheben. Indem es sich zu ihm erhebt und es denkt und erkennt, macht es sich von seinen empirischen Schranken frei und denkt sie als sein allgemeines Wesen. Auch I, S. 461 wird diese Einheit vom Ich behauptet.

Solange der Philosoph noch die Mittel und Wege zu seinem System sucht, ist er auf einem subjectiven Standpunkt des Denkens und Erkennens; sobald er sie aber gefunden hat, steht er auf dem objectiven Standpunkt, selbst wenn auch sein Grundprincip und seine Methode subjectiv wäre. Jedes System der Philosophie macht diese Ansprüche auf Objectivität. Wenn daher das Ich Princip der Philosophie seyn soll, so kann es nur das allgemeine Ich seyn. Fichte hat sich mit Recht verwahrt, daß sein Ich ein anderes, als das allgemeine sey. Ritter sagt: „Wenn im Erkennen Wissen gewonnen ist, hat es auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen" (Bd. I, S. 125). Dieses gilt doch vor Allem von dem Ich. Das allgemeine Ich hat aber als Erkenntnißprincip, also als Princip der Erkenntnißlehre am Seyn außer ihm keine Schranke, weil es in sich selbst die Mittel

hat, dasselbe zu bestimmen. Wie es ist und mit sich selbst übereinstimmt, so muß auch das Seyn außer ihm seyn und mit ihm übereinstimmen. —

Gehen wir nun mit dem Gesagten an die Riter'sche Schrift, so ist der Gedanke, oder die Idee des Wissens allerdings die Einheit des Denkens und Seyns, Subjects und Objects, aber nur die ideale, in der Idee, aber nicht real gesetzte. Allein so ist sie eben zu setzen. Denn in jener Idee ist die Einheit des Subjects und Objects eine bloß mögliche, noch unentwickelte, welche sich entwickeln und durch ihre Entwicklung verwirklichen soll. Hier ist und muß jene Einheit eine durch die Selbsterkenntniß des Ich vermittelte seyn. Dieses muß sich daher vor Allem als Princip dieser Vermittlung voraussetzen, kurz es muß sich vor Allem selbst vermitteln, um so Grund jener Vermittlung zu seyn. So setzt sich das Ich als Erkenntnißsubject, welchem die Idee des Wissens zum Object wird. Die Erkenntniß der Idee des Wissens als des Objects des sich selbst und sie wissenden Subjects ist so keine empirische Thatsache des Bewußtseyns, sondern Thathandlung des sie durch sich setzenden Ich, und daher eine transscendentale Erkenntniß, in welcher das Ich sich Object und sich als Object, als Grundmöglichkeit für jede mögliche Erscheinung eines Objects außer ihm gesetzt hat. So erkennt es frei und selbstständig, autonom die Idee des Wissens, oder ist ihr Erkenntnißgrund, und hebt die vorausgesetzte Objectivität der Idee des Wissens, die Form des Angeborenseyns auf. Als angeborne ist sie dem Ich gegeben, ist Thatsache des Bewußtseyns, als vom Ich im Wissen von ihr als des Objects des Wissens ist sie Thathandlung des Ich. Dort heißt es: ohne Object kein Subject; hier ohne Subject kein Objekt. Kant's große That war eben die Aufhebung der dogmatischen und empirischen Form des Angeborenseyns der Idee des Wissens und die Erhebung in die durch das Ich gesetzte Form. Die Idee des Wissens ist an sich das Prius und das wissende Subject das Posterius, aber für die freie Erkenntniß derselben ist das Ich

das Prius, und die Idee als Object des Wissens das Posterius. Daher mußte das Ich vor Allem die Form des Gegebenseyns seiner selbst und Alles außer ihm aufheben, um sein rein apriorisches Wesen in Besitz zu nehmen, durch welches jedes Seyn zu bestimmen ist. Leibnitz kommt von dem Angeborenseyn des Ich und der Idee des Wissens nicht los, sondern macht es zum Princip der Erkenntniß. Deßhalb ist seine Philosophie Dogmatismus und empirischer, nicht reiner, Rationalismus, in welchem das Object dem Subject als reines Object vorausgeht und dieses nur eine Erscheinung jenes ist. Das Object bestimmt hier das Subject, nicht umgekehrt. Daher herrscht hier auch Determinismus. Angeboren sind aber nicht die Ideen rein an und für sich, sondern mit dem empirischen Seyn vermischt und so getrübt, alterirt. Dieses und diese Alteration kann erst das sich selbst gewisse reine Ich erkennen. Weil Leibnitz von jenen angebornen Ideen den Geist bestimmen ließ, konnte er auch das ideale Seyn desselben nicht erreichen, weil es immer beschränkt, getrübt blieb von jenem alterirten Seyn. Obschon sich nun Kant von diesem Determinismus und Dogmatismus im Princip frei machte, dieses aber nicht begründete, so erschien auch ihm der Geist wieder mit jener unaufhebbaren Trübung behaftet, und es war ihm daher nicht möglich, das Wesen, Noümenon, sondern nur die Erscheinung zu erkennen. Dieses war auch der Grund, weßhalb das Fichte'sche Ich mit unaufhebbaren Schranken, mit einem empirischen Nichtich behaftet ist und bleibt. Leibnitz's fortwährende Annäherung, aber nie Erreichung des Zieles wiederholt sich daher auch hier wieder.

Diesen Standpunkt sehe ich von Ritter in der Idee des Wissens nicht wesentlich überschritten. Die Logik ist daher bei ihm keine transscendentale, sondern empirische Wissenschaft, welche die Formen des Denkens und Erkennens als gegeben annimmt, um in und mit ihnen das Seyn zu erkennen. Dieses ist ihm aber ebenfalls gegeben. Es werden Substrate, reale Objecte als Grundlagen der Erkenntnißformen angenommen.

Allein Kant hat alle Metaphysiker ihres Amtes so lange für entsetzt erklärt, bis sie nachgewiesen hätten, wie synthetische Urtheile apriori möglich seyen. Diese Aufgabe ist hier nicht als Problem erkannt und anerkannt.

Aber auch das Seyn, welches Inhalt der Metaphysik ist, ist an sich verschieden, als reales, ideales, formales, rein rationales. Dieses entscheidet über Inhalt, Umfang, Methode und Ziel der Metaphysik. Allein auch hierüber finde ich bei Ritter keine Aufschlüsse. Es wird von den Kriterien, Kennzeichen der Gewißheit und Wahrheit als Bedingung des Wissens gehandelt, allein diese nicht aus ihrem Princip begründet, sondern empirisch aufgestellt. Wie die Idee des Wissens als Thatsache des Bewußtseyns und zwar in der intellectuellen Anschauung ergriffen wird (II. Bd. S. 155. 255 u. a. a. O), so setzt sich diese Thatsache in der ganzen Entwicklung jener Idee nur fort, und ebenso wird auch das Ich als Grundbedingung des Wissens, um einen Anfang, Fortgang und Ziel zu gewinnen, immer vorausgesetzt, oder mit hinzugedacht. Aber es wird nirgends als Princip aufgestellt, und aus ihm das Wissen abgeleitet, begründet. Es denkt sich nicht selbst, oder setzt sich nicht selbst als Princip und so dem Wissen voraus; es ist nur Erscheinung der Idee des Wissens.

Es ist dieses auch ganz consequent; denn Ritter geht vom empirischen Subject und Object aus, welchem der Schein anhängt, von dem sie durch die Verwirklichung der Idee des Wissens nach und nach befreit, und das ideale Wesen derselben als Zweck hervorgebracht werden soll. Diese wirkliche Hervorbringung ist und bleibt aber ein Ideal, und daher so lange dieses nicht erreicht ist, bleibt der Schein, der nur seine Form wechselt, aber nie aufhört (Bd. I. S. 134 u. 136 f.). Wenn aber die Erkenntnißlehre im Unterschiede von der Seynslehre ein Wissen des Wissens ist, das Wissen aber nur Wissen ist, wenn es selbstgewiß und mit Ueberzeugung das Seyn weiß, wie es an sich ist, dann muß es sich von Haus aus vom Scheinwissen frei gemacht haben. Wer das Wissen zum In-

halt des Wissens hat, setzt schon ein Wissen voraus, welches sich über den Schein zum Wesen erhoben hat, mithin Gewißheit und Wahrheit, Allgemeingültigkeit, Nothwendigkeit hat. Dieses Wissen auf seine Gründe zurückzuführen oder es als allgemeingültig und nothwendig zu begründen, ist eben Aufgabe jenes Wissens des Wissens. Dieses hat die im Geiste möglichen Erkenntniß- und Wissensformen, mit welchen das Seyn erkennbar ist, mithin die verschiedenen Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten zum Inhalte, durch welche erst ein Seyn möglich und erkennbar ist, und die mithin zu Daseynsmöglichkeiten werden. Nur durch Erkenntniß dieser Möglichkeiten kann über die Wirklichkeit, das Daseyn und Soseyn entschieden werden und ob es außer und unabhängig vom Wissen desselben besteht. Dieses Seyn ist also nicht unmittelbar Inhalt des Wissens, sondern nur, wenn es existirt, wie es gedacht und erkannt werden muß; es sind mithin die möglichen Wissensformen und Standpunkte, wie jedes mögliche und wirkliche Seyn nothwendig gewußt werden muß, der Inhalt des Wissens. Hier herrscht schlechthin Denk- und Erkenntnißnothwendigkeit. Ein Seyn an und für sich außer dem Wissen wird hier nur hypothetisch angenommen, wenn es existirt, so muß es in dieser Form erkannt und gewußt werden.

Nun giebt es Denk- und Erkenntnißformen des Seyns, welche dieses als unabhängig vom Denken und Erkennen und es selbst bedingend voraussetzen und setzen: die äußere und innere Wahrnehmung. Allein diese sind doch selbst, als erkenntnißtheoretische Formen, gedacht, oder Gedanken oder transscendentale Erkenntnißformen. Als solche gedachte Erkenntnißmöglichkeiten haben sie ihre Gewißheit und Wahrheit nur vom Denken und denkenden Ich, welches sich in ihnen selbst denkt und erkennt als solche Möglichkeit. Es erleidet daher das Ich in diesem Denken keine Beschränkung von jenem durch sie denkbaren Seyn. Es ist hier noch von keinem Nichtich die Rede; denn jenes Seyn ist doch nur noch ein bloß mögliches, durch die wirklich gedachte und so wirkliche Erkenntnißform. Diese

Erkenntnißmöglichkeit ist allerdings Daseynsmöglichkeit. Das Seyn ist hier in dieser Wissenschaft, im Wissen vom Wissen, überall nur in und für das Wissen von ihm und dieses das Seyn bestimmend, und das Bestehen desselben außer dem Wissen ist nur hypothetisch; wenn es außer dem Wissen existirt, so erscheint es diesem durch seine Wahrnehmungsformen als außer ihm bestehend. Diese Formen werden hier vom Ich gedacht und erkannt als Voraussetzung für die reinen Denk- oder Begriffs- und Urtheilsformen, welchen sie zum Object werden, um sie zu beurtheilen, ihre Gewißheit und Wahrheit entweder zu bejahen oder zu verneinen. Das Ich denkt und erkennt sie als seine Erscheinungsformen, durch welche es zu seinem reinen Wesen gelangt, und es denkt durch es jene seine Erscheinung. Diese ist aber hier keine psychologische, sondern transscendentale Form, keine Form der Seele, sondern des Ich. Jene psychologischen Formen sind Erscheinungen der Seele, welche die Erscheinung des Ich bedingen, aber nicht verursachen. Wenn und solange der Geist noch nicht Ich ist, und sich nur die Bedingungen zur Erscheinung des Ich als Seele und Geist hervorbringt, erscheinen ihm seine Erkenntnißformen nnr bedingt durch wirkliche Gegenstände, an denen sie ihm erscheinen. Allein sobald der Geist sich als Ich erscheint, setzt er jene Erkenntnißmöglichkeiten aus seinem eigenen Wesen unabhängig von jedem andern Seyn. Dieses ist der Sinn der transscendentalen Erkenntniß Kant's. In der Hervorbringung jener apriorischen Formen ist der Geist überall an einen gegebenen Inhalt, an dem er sich selbst und an dem ihm jene Erkenntnißmöglichkeiten erscheinen, gebunden, und er ist abhängig von denselben. Er ist aber alsdann auch noch nicht Ich, und mithin kann ihm auch noch nicht jener Inhalt als Beschränkung oder Nichtich erscheinen. Der Geist ist sich selbst eben noch Object, noch nicht reines Subject-Object.

So wie der Geist dieses als Ich geworden ist, erfaßt dieses seine Erkenntnißformen als apriorische Formen und sich als Prius derselben, welche nun nur von ihm abhängen, und aus

ihm gesetzt werden als reine, apriorische Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten, durch welche für sein Erkennen erst jedes mögliche Seyn bedingt ist. Dieses, insofern das Ich Erkenntnißprincip ist, beschränkt es daher auch nicht und erscheint ihm als Nichtich. Denn seine nun von ihm gesetzten und in freien Besitz genommenen oder gedachten Wahrnehmungsvermögen erscheinen ihm selbst als Daseynsmöglichkeiten, durch welche für es im Erkennen erst ein Seyn da und erkennbar ist. Als das Ich beschränkendes Nichtich erscheint ihm erst jenes Seyn, wenn es und solange es sich als bloß subjectives Ich erfaßt; erkennt es aber in jenem Seyn, durch welches es sich selbst erst und seine Erkenntnißbedingungen hervorgebracht hat, sein eigenes Seyn, und sich damit als allgemeines, objectiv-reales Ich, welches sich im subjectiven Ich die Bedingungen, um als Ich erscheinen zu können, gesetzt hat; so ist jenes Seyn als sein eigenes Wesen und damit als Ich oder unter der Form des Ich oder des freien Selbstbewußtseyns erst zu setzen: und so lange dieses noch nicht geschehen ist, erscheint es dem subjectiv-realen Ich als Nichtich, das von ihm als sein objectiv-reales Wesen und somit als objectiv-reales Ich erkannt werden soll.

Auch Ritter giebt dem Ich die höchste Bedeutung für den Erkenntnißproceß, hält es für den Erkentnißgrund aller innern und äußern Erscheinungen, durch dessen Gewißheit alle andere Gewißheit bedingt ist, und als einzig in seiner Art, und auch das Seyn müssen wir nach ihm überall nach der Analogie unseres Ich denken. Das Denken und Seyn des Ich wird von ihm als der Mittelpunkt betrachtet, von welchem aus wir über alle Thatsachen uns zurecht zu finden haben. Der Satz: ich denke, also bin ich, bezeugt ihm die ursprüngliche Gewißheit eines vorhandenen Daseyns und muß an die Spitze aller Untersuchung über das Seyn wirklich erscheinender Dinge gestellt werden. Vgl. den Schluß des ersten und Anfang des zweiten Bandes und weiter (S. 205 ff. 255 ff. 309 u. s. w.) Aber da er es nicht als transscendentales, d. h. erkenntnißtheoretisches und somit nicht als reines Ich an sich, sondern immer nur in sei-

ner Erscheinung und Entwicklung zu ihm, nicht diese von ihm aus betrachtet, ist und bleibt es in dieser immer vom Object als Nichtich beschränkt, von dem es sich zu befreien hat; und sein reines Seyn ist und bleibt so nur ein Sollen. Das Nichtich erscheint dem Ich nach dem Verfasser in der Empfindung, in welcher sich das Ich beschränkt weiß. Von dieser Beschränkung sucht es sich durch seine folgenden Denk- und Erkenntnißformen frei zu machen. In jeder entdeckt es ein neues Mittel, sich vom Schein zu befreien, durch die erkannte Möglichkeit in des Wesens Tiefe zu bringen. Allein diese wirkliche Befreiung ist und bleibt deßhalb ein Ideal, Postulat, weil die Erscheinung des Seyns, das Gebiet des Erfahrbaren unendlich, unbegrenzt ist, welches immer neue Schranken dem Ich erkennen läßt. Der Befreiungsproceß ist so ein Progreß ins Unendliche. Wie das Ich, so wird auch das Seyn außer ihm hier nicht als erkenntnißtheoretisches, sondern als empirisches der Form nach, selbst wenn es ideal ist, erfaßt. Die Vermischung der Logik und Metaphysik oder der Erkenntnißlehre mit der Realphilosophie bringt alle diese Folgen hervor.

Ueber den Unterschied des Begriffs der Empfindung als psychologischer und erkenntnißtheoretischer Erkenntnißform ist von Ulrici und Weiße in dieser Zeitschrift eine ausführliche Besprechung geflogen worden. Es hat sich hierbei nur um das seit Kant geschichtlich gewordene Erkenntnißproblem gehandelt. Die Empfindung als psychologische und transscendentale oder erkenntnißtheoretische Erkenntnißform unterscheidet sich wie die empirisch gegebene und vom Ich gedachte Erkenntnißmöglichkeit. Mit jener ist auch das empfundene Seyn unmittelbar gegeben, in dieser ist dieses und jenes Seyn als mögliches Seyn zu setzen und als Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeit zu denken. Dieser erscheint das Seyn nur als mögliches unmittelbar durch sie setz- und erkennbar, die Empfindung mithin als Gedanke, als vom Ich gedachte und denkend erkannte Erkenntnißmöglichkeit oder als der gedachte Gedanke. Diese Möglichkeit enthält den Grund

der unmittelbaren Erscheinung des Seyns für das Ich, also dessen unmittelbare Setzbarkeit; die unmittelbare Wißbarkeit desselben als Erscheinung jenes Seyns ist diese Möglichkeit bloß in psychologischer Form. Indem nun das Ich diese psychologischen Formen als transscendentale, oder als aus sich selbst stammende und von ihm selbst zu setzende und gesetzte Erkenntnißmöglichkeiten erkennt und setzt, erkennt es sie eben damit als die Bedingungen der Erscheinung und Verwirklichung des Seyns. Dieses ist daher ebenso abhängig von jenen Bedingungen, als diese in ihrer Erfüllung und Realisirung von dem Seyn, welches sich durch jene Bedingungen verwirklichen muß. Das objectiv-reale Seyn des Geistes ist selbst beschränkt solange es sich nicht das subjective Ich hervorgebracht hat, um in seiner Form sich selbst zu erscheinen und sich zu verwirklichen, und auf der andern Seite ist das subjective Ich in der Verwirklichung seines objectiv-realen Inhaltes abhängig von der Offenbarung jenes. Indem das Ich die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w. als transscendentale Formen seines Selbstbewußtseyns erkennt, sie als solche setzt, und als von ihm gesetzte Erkenntnißmöglichkeiten begreift, erfaßt es dieselben als von ihm abhängige Bedingungen der Erscheinung und Verwirklichnng jedes Seyns, und erkennt die Erscheinung dieser ebensosehr von sich abhängig, wie es sich selbst in der Verwirklichung dieser Bedingungen als Erkenntnißmöglichkeiten von dem Seyn außer ihm abhängig weiß. Aber das Seyn erscheint in jenen Möglichkeiten noch bevor es und diese Möglichkeiten erkannt worden, und so erscheint es als diese Möglichkeiten bestimmend. Erst wenn diese vom Geiste erkannte Objecte und aus dem und durch das Ich als das gesetzt werden, was sie sind, erscheinen sie dem Ich als Macht seiner Selbstbestimmung jedes Seyns.

Ritter läßt nun die sogenannten Erkenntnißmöglichkeiten nicht von dem Ich begründen und von ihm setzen als seine eigene Erscheinung, sondern er nimmt sie als gegeben an, und ebenso ist ihm auch das Ich in und mit ihnen gegeben, und deßhalb ist es nicht Ich oder als Ich gesetzt. Es ist und bleibt daher

bei ihm empirisches Ich, behaftet mit den Schranken, von denen es sich frei machen soll durch seine eigene Entwicklung und Vollendung. Es ist daher der erkenntnißtheoretische Standpunkt nicht rein für sich von dem psychologischen, metaphysischen und realphilosophischen unterschieden erkannt, sondern mit diesem vermischt. Die Logik ist hiernach nicht transscendentale Logik oder Wissenschaftslehre, sondern unmittelbar Eins mit der Metaphysik, anstatt daß jene erst die Möglichkeit dieser begründen soll. Transscendentale Erkenntniß nennt Kant die Erkenntniß der Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten. Ritter braucht diesen Ausdruck für die übersinnliche, überschwengliche Erkenntniß des Seyns, welche nur in der intellectuellen Anschauung ergriffen und erkannt werden könne (§. 301). Allein die transscendentale Erkenntniß ist eine rein apriorische und fest begrenzte durch das Ich und dessen Erkenntnißmöglichkeiten, welche die Metaphysik und Realphilosophie erst möglich machen muß. In dieser ist das Seyn ein überschwengliches, und so einer Steigerung fähig, nur durch seine Offenbarung und Erfahrung erkennbar. In jener erscheint sich das Ich in allen seinen möglichen Erkenntnißformen und Standpunkten, und setzt sich und sie als gewiß, nothwendig, als Möglichkeiten für die Erkenntniß des Seyns. Die Verschiedenheit der Erkenntnißformen bedingt auch die Möglichkeit der verschiedenen Erkenntniß des Seyns. In der sinnlichen Wahrnehmung ist das Seyn nach seiner sinnlichen, in der idealen nach seiner übersinnlichen Erscheinung, in den Denkformen nach seinem entweder empirisch-rationalen oder idealen, nach seinem logischen oder realen Wesen erkennbar. Allein hier ist überall nur das erkenntnißtheoretische, nicht metaphysische Wesen der Inhalt der Erkenntniß, Es handelt sich hier nur um den Begriff und das allgemeine Wesen des Seyns, welches in verschiedener Form erkennbar ist, jenachdem die sinnliche oder übersinnliche Wahrnehmung und das logische und reale, empirisch- oder ideal-rationale Denken als Erkenntnißquelle und Form den Inhalt und das Seyn bestimmen. Aber auch die phänomenologische Erkennbarkeit jedes möglichen Seyns ist Inhalt der Erkenntniß-

lehre. Es begründet jede einzelne Erkenntnißform eine bestimmte, ihr entsprechende normale Erkenntniß des Seyns, diese kann aber auch verkehrt, abnorm werden, und so als Ismus erscheinen. Die vollkommene Erkenntniß ist die, in welcher sich die normalen Erkenntnißformen und Standpunkte ergänzen, und hierbei die möglichen Verkehrungen an ihnen aufweisen, und als Verkehrungen nachweisen und so besiegen. Dieses bezieht sich nicht bloß auf die realen Objecte, sondern auf die ontologischen Formen, die Kategorien, welche so phänomenologisch erkennbar sind. Es handelt sich in der Erkenntnißlehre nur um die Erkenntniß des Seyns, wie es nach den möglichen Erkenntnißformen und — Standpunkten des Ich diesem erscheint, und erscheinen muß, damit dieses durch die Erkenntniß dieser Erscheinung den wahren Begriff der möglichen Erkenntnißobjecte des Seyns gewinnt, und dann denselben in der Realphilosophie in seinem ganzen überschwenglichen Reichthum zu erkennen vermöge.

Es muß daher auch der Begriff der Philosophie so aufgestellt werden, daß sie diese zwei Richtungen in Bezug auf Princip und Methode in sich begreift. Die Idee des Wissens führt auf die Idee des außer diesem bestehenden Seyns, und auf eine Realphilosophie. Wie jene den wahren Begriff des Seyns durch die Erscheinung desselben im wissenden Ich nach den Erkenntnißformen desselben selbstgewiß und nothwendig erkennt, so hat die Realphilosophie den Begriff des Seyns als Erscheinung eines an und für sich außer dem Wissen bestehenden Seyns und zwar als Offenbarung dieses Seyns zu erkennen. In jener Erkenntnißlehre herrscht Denknothwendigkeit, und sie ist eine apriorische Wissenschaft. Wie das Seyn hier dem Ich erscheint und von ihm erkannt wird, so muß es seinem Brgriffe nach seyn, und in der Realphilosophie seiner Idee nach erkannt werden.

Zum Schlusse will ich noch unsere Differenzen und deren Quellen, sowie unsere gemeinsamen Ansichten in den vorliegenden Fragen kurz hervorheben.

1) Ich halte dafür, daß unsere Hauptdifferenz, aus welcher die anderen hervorgehen, darin liegt, daß ich die Erkenntnißlehre und Metaphysik als zwei dem Inhalte, der Form und Methode nach ganz verschiedene Wissenschaften von einander trenne, und in jener die Begründung der Möglichkeit und Wirklichkeit dieser finde; Ritter aber beide zusammenfallen läßt. Ich halte dieses für Dogmatismus, und ein Aufgeben der Errungenschaft der neuern Philosophie in diesen Fragen, wie sie besonders seit Kant entschieden hervorgetreten sind.

2) Ritter setzt dem zufolge in der Idee des Wissens die Einheit des Denkens und Seyns als eine Thatsache des Bewußtseyns voraus, während ich glaube, daß jene Idee von Haus aus schon Object des Ich als des sich selbst und diese Idee durch sein reines Selbstbewußtseyn und seine reine Selbstgewißheit bestimmenden Erkenntnißsubjectes ist.

3) Ritter läßt das Subject, wie Object, und das Verhältniß beider aus der Idee des Wissens als Erscheinungen hervorgehen, und beide sind Erscheinungen, welche sich zu ihrem reinen Wesen erheben sollen. Diese Erhebung ist ihm aber ein Ideal, dem sich die Verwirklichung dieser Aufgabe nur immer nähern kann.

4) Ich halte dafür, daß hier die Erkenntniß-Wissenschaftslehre mit der Realphilosophie verwechselt wird, und so weder die Aufgabe jener, wie dieser gelös't werden kann.

5) Es wird von Ritter hier zwar das Ich überall vorausgesetzt, aber nicht als reines, sondern durch das Nichtich beschränktes, von welchem es sich befreien soll.

6) Ritter hält das Transscendentale der Erkenntniß für das seiner Natur nach Ueberschwengliche, Uebersinnliche, welches nur durch eine freie That in der intellectuellen Anschauung ergriffen werden könne. Ich unterscheide das Transscendentale der Erkenntnisse in doppeltem Sinne: es ist einmal die Denk-,

Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeit des Ich, welches durch diese das Seyn mittelst der Idee desselben selbstgewiß und wahr erkennen soll. Diese Idee kann allerdings als überschwengliche Möglichkeit das Transscendentale im Sinne Ritters genannt werden, und begründet die überschwengliche Möglichkeit der Erkenntniß des Seyns. Allein diese Möglichkeit stellt sich in der Erkenntnißlehre nur in begrenzter Form, in der Form des **wahren Begriffs** des Seyns, nicht aber in ihrer realen Erscheinung und Offenbarung dar. So ist sie erst Inhalt der Realphilosophie. In dieser erscheint die Idee aber als Folge ihres Seyns.

7) Die Logik soll, nach meiner Ansicht, nicht metaphysisch, sondern erkenntnißtheoretisch seyn, sie soll die Erkenntniß der sämmtlichen Erkenntnißvermögen zum Inhalt, Umfang und Ziel haben, durch welche erst ein wirkliches Seyn und somit die Metaphysik möglich und wirklich wird. Bei Ritter ist sie aber an sich oder unmittelbar metaphysisch und daher nicht die Metaphysik begründend.

Bei allen diesen wesentlichen Differenzen stimmen wir doch auch in wesentlichen Punkten mit einander überein. Einige derselben sind:

1) Ritter macht, wie ich, die Idee des Wissens zum Princip der Philosophie, und giebt von ihr Prädikate an, die auch ich in ihr finde, selbstgewisse und wahre Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn u. s. w.

2) Er sieht das Ich, wie ich, als Grundbedingung alles Wissens an, in welchem die Idee des Wissens nur wirklich erscheinen kann, und er faßt das Ich als allgemeines, welches nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt alles Wissens nach sich selbst, nach der Analogie mit sich bestimmt und erkennt. Wenn er dasselbe als erkenntnißtheoretisches erfaßt, die Erkenntnißlehre von der Metaphysik wesentlich unterscheidet, so muß er es als reines Ich an die Spitze jener stellen.

3) Er sieht auch die subjectiven Formen des Ich als den Grund der ontologischen an, so Raum, Zeit, Quantität, Qualität u. s. w.

4) Er geht auch vom populären Bewußtseyn aus, und hält es nicht für ein bloßes Scheinwissen, sondern für reales Wissen, und unterscheidet auch ein reines Vernunftwissen, und ein durch die Erfahrung bedingtes, und mit ihr fortschreitendes, überschwengliches Wissen. Unterscheidet er nun diese beiden Wissensformen wesentlich, so fällt die erste Form in die Erkenntnißlehre, die letzte in die Seynslehre oder Realphilosophie. Diese Unterscheidung in dieser Weise ist von der ganzen neuern Philosophie gemacht worden, nur war sie vor Kant dogmatisch, mit Kant ist sie erst als Alles entscheidendes Problem in die Geschichte der Philosophie getreten. Dieses Problem müssen wir zu lösen suchen. Es ist der gemeinsame Orientirungspunkt in den Wirren der nachkantischen, und besonders heutigen Philosophie.

Zur gemeinsamen Verständigung und zur Erhebung über die persönlichen Schranken sehe ich die geschichtliche Grundlage an. Wir Philosophen stehen auf einem gemeinsamen geschichtlichen Boden, haben uns auf ihm gebildet, und bringen diese Bildung als Voraussetzung unseres philosophischen Standpunktes mit. Wir müssen uns daher vor Allem über diese Voraussetzungen zu verständigen suchen, namentlich über das, was wir für Probleme der Philosophie und deren Lösung halten, wie weit wir sie bisher für gelöst ansahen und welche neue Probleme die bisherige Lösung uns zu lösen vorlegt u. s. w. In der vorliegenden Frage aber galt seit Cartesius das Ich für das Princip der Philosophie, welches man das Princip der Selbstgewißheit nannte. Diese setzte man auch der subjectiven Logik voraus, und beide der Ontologie und Metaphysik, welche man so immer unterschied. Auch Kant hält das Problem der Philosophie in dieser Unterscheidung fest, das Ich, die subjective Logik, welche er der Ontologie voraussetzt, und die Formen dieser aus jener abstrahirt. Wir haben diese Aufgabe so fortzusetzen und zu lösen, daß wir nicht nur das reine Ich als Princip des Wissens aufstellen, sondern auch begründen, dann aus ihm die subjectiven Formen des Erkennens ableiten, und es damit erst

selbst concret bestimmen in seinen Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten; alsdann zeigen, wie nach ihnen das Seyn erscheint und erscheinen muß und nach seinem wahren Begriff erkannt wird. So soll eine Transscendentalphilosophie als Voraussetzung der Metaphysik begründet werden. —

Der eigentliche reale Inhalt, gleichsam die Realprincipien, der neuern Philosophie sind die sogenannten angeborenen Ideen, welche, durch das Ich und dessen Formen als objective Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten gesetzt, die Bestimmungsgründe alles Seyns seyn sollen. Wie man daher das Seyn nach den Ideen durch die Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten des Ich denkt und erkennt, so muß es seyn. Dieser Idealismus der neuern Philosophie muß ausgebildet und vollendet werden als Möglichkeit und Begründung eines Realidealismus. Subjectivtransscendental ist die Erkenntniß der Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten, mit welchen das Seyn durch die Idee desselben erkennbar und erkannt wird. Diese letzte Erkenntniß ist die objectivtransscendentale Erkenntniß. Diese subjective und objective transscendentale Erkenntniß, das Transscendentale in diesem zweifachen Sinne ist recht eigentlich der Inhalt der neuern Philosophie, und hat sich nur in subjectiven und objectiven Idealismus derselben verkehrt. Die sogenannte Subjectivität mußte sich von aller Objectivität losmachen, und so als das reine Ich erscheinen, welches nur sich selbst Object ist, und durch seine subjective Objectivität die Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten besitzt, durch welche erst eine Objectivität, ein Seyn außer dem Ich als mögliches existirt und erkennbar ist. Allein die Objectivität, das Seyn ist nur als wahres Seyn erkennbar durch seine Idee; diese muß aber vor Allem als Idee erkannt und beglaubigt und so gesetzt werden. Das objective Erkenntnißprincip ist also die Idee, aber nicht in angeborener Form, sondern vom Ich als Idee erkannt, beglaubigt und als objectives Erkenntnißprincip gesetzt, um sie erkenntnißtheoretisch zu verwirklichen. Giebt man aber dieses subjective Erkenntnißprincip auf aus Furcht vor dem subjectiven Idealismus, und faßt die Idee an und für sich als

Erkenntniß- und Seynsprincip, welches sich als die unmittelbare Einheit der Subjectivität und Objectivität verwirklicht und die reine Subjectivität zum Moment der Idee macht; so hat man einen Objectivismus, bei welchem die Logik Metaphysik und die Erkenntnißlehre untheilbar Seynslehre ist; man macht die Idee zur absoluten, welche sich selbst als alles Seyn producirt und den objectiven Idealismus zum absoluten macht. Der Pantheismus ist dann das consequente System. Denn jene sich als alles sowohl subjective als objective Seyn erzeugende Idee ist die absolute, und ihr ideales Seyn wird für ihr allein wahres Seyn gehalten und dieses, welches der Grund der Idee ist, geläugnet. Die Erzeugung des Selbst-, Welt- und Gottesbegriffs (oder Idee) durch das menschliche Ich in der Erkenntnißlehre wird zur Erzeugung dieses Seyns an und für sich, und so diese Erkenntnißlehre zur Metaphysik und zur Realphilosophie. Die Immanenz der Idee des Seyns im wissenden Ich zur Begründung des außer dem Wissen und der Idee an und für sich bestehenden Seyns oder der Transscendenz dieses wird verabsolutirt, und damit wird der wahre Gottes- und Weltbegriff aufgehoben. —

Ritter sagt in einem Schreiben an mich: „Unsere Philosophie scheint mir in einer anarchischen Verwirrung zu liegen, die Folge der unbedingten Herrschaft, welche die absolute Philosophie und ihre Construction der Natur und Geschichte zu einem wahren Terrorismus über alle Elemente des vernünftigen Lebens auszubreiten gesucht haben. Man hat diese Anmaßungen aufheben müssen, aber der Eklekticismus, welcher an ihre Stelle getreten ist, leidet nun an einer Zerfahrenheit, welche nicht weiß, wo sie anfangen und enden soll. Grundsätze, Methode und Terminologie sind dadurch in Verwirrung gerathen. Das Bedürfniß, daß man auf die ersten Punkte der Verständigung wieder zurückgehen muß, wird allgemein gefühlt.“ Ich theile diese Ansicht, glaube aber, daß der Grund nicht bloß in der absoluten Philosophie, sondern in der ganzen nachkantischen und Fichte'schen Philosophie liegt, insofern sie die Tradition der neuern Philosophie unterbrochen und den Faden der Entwicklung, an-

statt ihn weiter zu spinnen und durch ihn das Gewebe weiter zu bilden, abgerissen hat. Wir müssen den Faden vor Allem wieder anknüpfen, wo man ihn abgerissen hat. Das Weitere hierüber besagt die Vorrede zu meiner Schrift: Erkenntnißlehre, S. XXXVII—XLII; — sodann S. 618—656.

Sengler.

Die Freiheitslehre als System der Philosophie, begründet von Otto Heinrich Jäger, Docenten der Philosophie in Zürich (Zürich, 1859).

Ein Herold der Freiheit gegen deren Läugnung durch den Materialismus tritt Jäger in der eben genannten Schrift auf, und gerade in den scheinbaren Siegen jenes sieht derselbe letztlich doch nur Wirkungen des freien Geistes. Noch sey es der Naturforschung nicht beigekommen, nachzuweisen, daß die Menschheit bis Dato überhaupt immer nur eine Naturgeschichte gehabt, und es dabei als bei der ordnungsmäßigen und wahren Verfassung auch hinfort zu verbleiben habe; nicht wenige vielmehr, welche auf Lehrstühlen und in Büchern die Freiheit gestrichen haben, treten im Leben und in den Reihen des Volks als Freiheits- und Fortschrittsgeister auf, vertauschen den Katheder mit der Volkstribüne, die Feder mit dem Schwert. Und hängt auch nach Jäger mit der Freiheit die Zurechnung, Verantwortlichkeit auf's Engste zusammen; so sind hierin nach ihm die Läugner der Freiheit gleichfalls besser, als sie gemäß ihrer Rede scheinen. Sie machen im Leben der menschlichen Gesellschaft Andere verantwortlich und würden sich sehr für die Ehre bedanken, selbst als unzurechnungsfähig und unverantwortlich betrachtet zu werden. Dafür aber, daß die fast ausschließliche Richtung des Zeitalters auf das Materielle, in ihrer Tiefe angesehen, von dem freien und die Materie sich unterwerfenden Menschengeist zeugt, hat Jäger (S. 118 f.) die schöne Stelle: „Was ist es denn, wenn wir die Gegenwart, den Geist des Jahrhunderts, in immer kolossaleren Dimensionen und immer eindringender und reicher und bunter und voller von ihr, von der

Natur, wirklich Besitz ergreifen sehen, wenn wir ihn Hand in Hand mit dieser Mehrung des menschlichen Besitzes die Wucht und den Knechtsdienst der Arbeit am Stoffe immer mehr auf diesen selbst und auf seine in's Joch der Maschine gespannten Kräfte abwälzen, die menschliche Arbeitskraft in's Tausendfache vervielfältigen und steigern und sie, die Hand des Menschen, zu immer höheren Zwecken und Thätigkeiten berufen und befähigen und befreien sehen, — wenn wir ihn endlich zur Förderung des menschlichen Verkehrs in rastlos fortschreitender Vervollkommnung und Bereicherung seiner Mittel und Wege und Centren dieselben Maschinen einspannen, die Schranken und Abstände von Raum und Zeit in ein Minimum zusammendrängen, die Berge durchstoßen, die Schluchten überbrücken, die scheidenden Meere geradezu mehr und mehr in ein Bindeglied ersten Rangs verwandeln, und schließlich den Erdball mit jenem Netz umspinnen sehen, was der Menschenhand den Donnerkeil des Olympiers in die Hand drückt und den Herrscherwink des menschlichen Willens mit der Schnelligkeit und Sicherheit des Blitzstrahls unverfälscht in alle Fernen trägt, — wenn wir ihn aber schließlich mit alle dem das Leben und die Fülle der Natur immer reicher und üppiger dem Menschen zum Genuß darbieten und sammt all' ihren Schätzen gebändigt vor die Füße legen sehen, — wie — spricht nicht aus diesem Werk unserer Tage mit Feuerzungen jener selbe stolze Freiheitsgeist, der es doch wohl auch war, was sie, unsre großen Philosophen, sich einstens ihrer Menschlichkeit vergessen und der erhabenen Gedanken des Weltenschöpfers vermessen ließ? — Feiert hier nicht Er, der freie Menschengeist in straffstem Bewußtseyn seiner selbst und der Freiheit seines Geschlechts — tausendstimmig seine Siege und seine Siegesgewißheit verkündend — einen Triumphzug, in dessen Gefolge denn nun schicklich auch Er, der Philosoph, mit festlichem Gewand und heiterer Miene dürfte treten und wandeln, ohne seiner Würde zu vergeben?" —

Weil jedoch der wahre Sachverhalt nie in die Länge verkannt werden kann, sondern sich immer wieder Bahn bricht, so

giebt es nach Jäger auch unter den einseitigen Empirikern und Naturalisten Forscher, welche dieser Richtung nicht mehr ganz angehören, und welchen in nicht ferner Zeit die Hauptrolle zufallen dürfte. Ursprünglich war es eine Partei der Ehrenhaften, welche nur um — wenn auch vermeintlicher — Wahrheit willen die den idealen Gütern ungünstigen Consequenzen gezogen haben; an diese schloß sich dann an ein großer mächtiger in sich wohldisciplinirter Troß der Verächter, eine Partei der tendenzlösen Naturforscher und Empiriker, denen sich das Herz wirklich ganz zum rohen finstern Troß gewandt hat, die eigentlichen Apostel und Priester der neuen Lehre und ihres Kults. Bei dieser Race jüngerer Naturforscher, lautet es nach Jäger weiter, ist am Uebermaaße von Siegestrunkenheit eine übermüthig flegelhafte Art und grundsatzmäßige innere Rohheit und Frivolität zu Tage gekommen, wodurch auf Seiten der großen Masse der Laien und des Volks der wilde Taumel, die Ausgehöhltheit und Verkommenheit und Blasirtheit entstand, die in unserer Zeit sich findet. Zwischen diesen zwei Parteien nun erblickt ein sorgsames Auge eine Menge Elemente für die zuerst angeführte dritte Gruppe, welche noch keine Formel der Verständigung gefunden haben, daher auch noch nicht als geschlossene Partei hervorzutreten vermögen, noch ganz in den Wehen der Bildung begriffen sind, aber an deren vereinzelt durchklingenden Stimmen ein Bund des Mißtrauens sich vorzubereiten und zu halten sucht gegen den genannten Doppelchor des Prosceniums. Wohl denen, spricht daher Jäger ferner aus, die aus dem Anblick ihrer Zeit und des sie umgebenden Lebens sich die Gewißheit zu bewahren und wiederzubeleben verstanden, daß er, der freie Geist und das Bewußtseyn und der Lebensdrang der Freiheit, aus jener Zucht und Feuerprobe, die ihm die Gegenwart auferlegt hat, dereinst siegreich und schlackenlos werde hervorgehen. Ueberall ringt die Bewegung des Lebens, selbst im großen Ganzen, gerade die Macht des freien Geistes, wie an der Natur, so auch gegenüber veralteten, beengenden Kulturformen und Anschauungen zur Geltung zu bringen. Und da ein Zwiespalt zwischen der

empirischen und philosophischen Forschung nur entsteht, wenn das Seyende falsch, nicht in seiner ganzen Tiefe und Fülle erfaßt wird, so tritt dann auch Friede und Versöhnung ein zwischen beiden. Fehlt nach Jäger der Naturforschung schon um ihres allgemeinen Charakters als empirischer Wissenschaft willen ein höchstes, letztes Princip und die Universalität, und sehen wir deßhalb eine ganze Menge und gerade die eigentlichen Häupter und Vorkämpfer der modernen Naturforschung eben zur Ergänzung und Sicherung ihres Sieges eifrigst bemüht, wenigstens ihren Naturbegriff zum Abschluß zu bringen, metaphysisch eine naturphilosophische Grundlage zu erstellen und ein absolutes Princip herauszuarbeiten: so hat andererseits die Philosophie durch die Empirie den Vortheil der steten Bereicherung an konkretem Material und namentlich der stetigen Kontrolle und Prüfung über ihre Fassung, Formulirung, Position und Behandlung des Princips. Dem Allen zufolge ist endlich laut Jägers Worten die Philosophie in ihrem Princip und Beginn wesentlich reinster, in radikaler Skepsis sich konstituirender Idealismus, in ihrem Resultat und Schlusse dagegen, — ohne im Verlauf irgendwie aus der Konsequenz herauszutreten, vielmehr in striktester, innerer Fortentwicklung und Auszweigung — der vollste, in absoluter Gewißheit mit strammer, satter, gedrungener Energie das unendliche Ganze der erfahrungsmäßigen, thatsächlichen Wirklichkeit in sich tragender und umspannender und wiederspiegelnder Realismus, und eben mit diesem ihrem Ende, in welchem die Versöhnung zwischen Idealismus und Realismus thatsächlich vollzogen und besiegelt ist, besitzt sie ihre specifisch eigenthümliche, ausschließliche, innere Bewährung.

Der Verf. dieser Recension theilt nun Jägers freudige Aussicht und zuversichtliche Hoffnung für das Leben des Geistes und die Philosophie, er hat gleichfalls von jeher ein streng wissenschaftliches Verfahren nebst einem Idealismus verlangt, der in sich der volle Realismus ist, und verweist hierfür, sowie hinsichtlich alles Weiteren auf seine Schrift: Gott, Natur und

Mensch; System des substantiellen Theismus (Hannover, 1857). Mit den bisher angeführten Sätzen Jägers aber, wie mit dem Titel seines Buchs ist bereits ausgedrückt, was nach ihm das Princip der Philosophie bilden soll, nämlich die Freiheit, der freie Menschengeist. Gehen wir hierauf näher ein!

Mit dem Freiheitsbegriff steht und fällt sie — die Philosophie, sagt Jäger und findet dessen Grundeigenthümlichkeit zunächst in seiner Unbeweisbarkeit. Es ist verlockend, spricht er weiterhin aus, für die Freiheit einzutreten mit Beweisen. Einmal bietet sich uns dieselbe immer zunächst rein erfahrungsmäßig als eine Thatsache unseres Bewußtseyns. Bei der ersten flüchtigsten Selbstbeobachtung bemerken wir in uns, falls wir uns nur überhaupt im richtigen Lebenszustand befinden, die Vorstellung unsers „Könnens, wenn wir wollen", und wiederum sich beziehend auf alles das, was jeweils von uns gethan worden ist oder eben erst vollbracht wird und geschieht, — das ausgeprägte energische Bewußtseyn, daß, wenn wir gewollt, wir auch anders gekonnt hätten. Was jedoch hauptsächlich zu einem Beweisverfahren für die Freiheit treibe, sey offenbar die Vermuthung und Befürchtung, das Ich möchte sich mit seinem Freiheitsbewußtseyn in einer Selbsttäuschung befinden. Allein die Freiheit ist nach Jäger nicht nur überhaupt Thatsache, sondern eine schlechthin gültige, absolute, eine solche, aus der alle anderweitigen Thatsachen sammt und sonders abzuleiten und zu erklären sind. Wie sie aber selbst nicht aus Anderem abgeleitet und bewiesen, sondern nur analysirt werden kann und sich selbst praktisch erweisen muß: so erklärt jener für den ersten Artikel in den Grundrechten der Freiheit die Unmöglichkeit, innerhalb der Empirie vom Naturboden aus an der Hand der exact mathematischen Methode auf dem Weg der Beobachtung und des Experiments die Freiheit und den Geist aufzufinden und nachzuweisen. Frei-seyn heißt nämlich nach Jäger (S. 132 f.) schlechterdings durch nichts anderes sich herumnehmen und nur so in's Blinde hinein sich bedingen lassen, sondern — unbedingt in Allem bei sich selbst seyend und bleibend — in Allem sich

selbst die Bestimmung gebend und selbst entscheidend — in Allem schlechthin anfangend und lebend und schaffend aus ihm selbst — gegentheils feststehen und immer und überall in Jeglichem rein und ganz nur sich selbst bedingen, darin aber auch, wie an Nichts eine Schranke und Bewegung, so denn in Nichts einen Mangel und ein Vermissen haben, vielmehr in Anschauung und Umfassung des unendlichen Ganzen der Dinge sein schlechthinniges Genüge finden. Darin liegt dann eben der unendliche Gehalt und Charakter des geistigen Lebens. Ich weiß sich, setzt sich als absolut. So ist die Freiheit endlich nicht bloße Thatsache, sondern wesentlich Thathandlung, sie bildet den Unterschied des Menschen von der gesammten Natur und unsern höhern, sittlichen, ganz in die Hand eines jeden selbst gestellten Werth, sie ist Etwas, was sich weder von selbst macht, noch sich jemanden, der es nicht hat, geben läßt, sondern bezüglich dessen jeder sich an sich selbst zu halten hat, — nemlich einfach an eine innere Entschließung.

Bei dieser Theorie müssen wir nun vor Allem das edle Streben und sittliche Pathos für das rein Geistige, für die Erhebung des Geistes über alles Niedere, Endliche anerkennen; die Freiheit des Menschen ist ja offenbar verwirklicht und vollzogen nur als dessen Selbstbefreiung, als charaktervolle Feststellung in sich und wahrhafte Selbstbestimmung aus sich. Allein gerade, indem Jäger auf die Absolutheit des Freiheitsaktes das Hauptgewicht legt, drängt sich unwillkürlich das Bedenken hervor, ob denn solche Absolutheit in der That dem Menschen, dem subjectiven Geiste zukommt. Zwar die Endlichkeit, Beschränktheit, welcher der Mensch gleichfalls unterworfen ist, drängt sich in ihrer Unläugbarkeit auch Jäger auf, er erkennt den Menschen an als bedingt und beschränkt durch die Natur überhaupt und durch sein eigenes Natursubstrat, den physisch-psychischen Lebensorganismus; aber indem er die Freiheit des menschlichen Geistes zum Princip der Philosophie machen will, muß er die Absolutheit derselben einseitig hervorheben und die Relativität,

Nothwendigkeit, welche im subjectiven Geiste selbst auch liegt und neben der Freiheit ein Grundelement dieses bildet, ebenso extrem zurücktreten lassen. Dagegen gehört der Mensch, wie sämmtliche Weltwesen, dem Reich des Endlich-Unendlichen an, und wenn in ihm auch auf's Stärkste unter allen das Unendliche zu Tage kommt, so ist er hiermit doch nicht rein und schlechthin absolut, eben deßhalb auch nicht wirklich schöpferisch, sondern seinem ganzen Seyn nach selbst geschaffen, gesetzt. Auch dieß verbirgt sich Jäger nicht ganz, er läßt den Menschen gleich jeglichem andern Daseyenden in Gott ruhen und deutet eben damit an, daß die Urbasis und daher auch der Urgrund nicht vom menschlichen Ich gebildet werden kann, sondern nur von einem vollen, wirklichen Absoluten, während zugleich in jener Hervorhebung des Ich enthalten ist, daß der Urgrund selbst Ich, absoluter Geist seyn muß. Ist endlich das Princip der Philosophie derjenige Grundbegriff, aus dem die Begriffe alles Daseyenden abgeleitet werden, ist es deßhalb seiner ungeschmälerten Bedeutung nach nichts Anderes, als der in Gedanken erfaßte Urgrund, so springt in die Augen, daß nicht die menschliche Freiheit oder der freie Menschengeist das Princip der Philosophie auszumachen vermag, sondern nur das Absolute als absoluter Geist.

Denn das verkennt Jäger gleichfalls nicht, daß das Wesen des subjectiven Geistes auch der Natur als dessen Vorstufe und Vorbereitung nicht fremd seyn kann, und sagt hierüber (S. 219 f.): „Der Mensch ist selbstbewußtes Wesen; dies unterscheidet ihn innerhalb der Natur von allen übrigen endlichen Wesen, und nun das Ichseyn — die Ichheit — das Selbstbewußtseyn — ist eben genau dasjenige, was umgekehrt nach oben zu vollendend und bekrönend den gesammten Proceß und Kosmos der Natur abschließt. Und nun in dieser Skala nimmt der Mensch als Ich, d. h. als selbstbewußtes Wesen die höchste Stufe ein; in ihm hat sich die mikrokosmische Natur am Innerlichsten, Vollsten, Gleichmäßigsten, Ueberwältigendsten und Unverkennbarsten im Akt herausgearbeitet und blosgelegt; er ist — gewissermaaßen die ganze Natur in

höchster Potenzirung rekapitulirend — zusammenfassend — und ihre Schöpfung abschließend — ihre innerste ganze Wahrheit und Vollendung — ihr Plan — ihre Absicht — ihr Sinn — ihr Zweck; er ist der Mikrokosmos κατ' ἐξοχήν — das gelöste Räthsel der Natur." Oder (S. 246): „Der Plan, Zweck und Zug, unter dessen unmittelbarem innerem Zwange jene unzeitliche Entfaltung der Natur sich erhebt und organisch erhält, — das große, einzige, ganze Geheimniß der Schöpfung ist die Freiheit — der freie Menschengeist.... Die Natur ist die Forderung und Erwartung und die bereite Heimath unseres freien Geisteslebens. Freiseyn — das heißt, sie umspannen und sich mit ihr Einswissen in Gott, und der Geist als der Akt des Absolut-setzens ist ganz nur diese ihre eigenste Erfüllung und Vollendung." Und ist laut Jägers Worten das Absolut-seyn überhaupt jedes Wesens Natur und eben das Eine Allgemeine dieser als eine Lebensordnung in Gott, so ist damit zuleich die Ahnung ausgesprochen, daß der allem Endlichen zukommenende absolut substanzielle Charakter, das, was es eben zum endlich Unendlichen macht, letzlich in Gott begründet seyn, aus Gott stammen muß.

Allein die zunächst vorliegende Frage ist die: wie kommt Jäger von dem durch ihn aufgestellten Princip weiter? Ich findet sich nach ihm frei in der Beobachtung jener Thathandlung. Ich handelt daher nicht bloß, sondern es beobachtet auch, und dieses Sichbeobachten ergiebt das Freiheitsbewußtseyn, von dem Jäger natürlich alsbald reden muß. Wir haben demnach zweierlei, einen Freiheitsakt und ein Freiheitsbewußtseyn, und so wenig ein Akt schon Bewußtseyn und Bewußtseyn schon Akt in dem hier geforderten Sinne ist, so erscheinen damit im Ich Intelligenz und Wille als solche, von welchen mit und neben einander auszugehen ist. Und je stärker Jäger die Forderung aufstellt, sich selbst zu beobachten in der Freiheit, desto deutlicher tritt auch bei ihm neben dem in der „Handlung" vornehmlich sich zeigenden Willen das Erkennen, „die Anschauung" als gleichberechtigter Factor hervor. Er verlangt ein gegensei-

tiges Tragen derselben, wenn er (S. 150 f.) sagt: „Wir sollen im Stande seyn, zu handeln und zu reflektiren in Einem Moment, in derselben Sache und Absicht, und zwar beides in voller, aufrechter Kraft, so daß Eins das Andere trägt und deckt; ohne das — wo die Hand, die lenkt, nicht auch denkt, vielmehr die vom Gefühle getragene innere Willenserhebung und andererseits deren Regulirung und Fixirung im beleuchtenden Denkakt auseinanderfällt und klafft, da fehlt unserem Wollen und Handeln überhaupt die sittliche Garantie und wieder die eigentliche praktische Energie des Entschlusses." Ja es hat die Reflexion in jenem Selbstbeobachtungsakte nach Jäger noch die wichtige Bedeutung, daß sie als freie, indem sie in aufrechter Kraft den Freiheitsakt vollständig begleitet, diesen gleichsam erst einmal herausschälen und auf sein Urwesen redressiren soll. Von und mittelst der Freiheit ferner als wesentlich in sich leerer, über jeden Inhal erhabener ist in der Wissenschaft naturgemäß nicht weiter zu kommen; auch Jäger schreitet deßhalb in Wahrheit nicht durch sie, sondern durch die Selbstbeobachtung weiter. Es ist also eigentlich nicht jene und der sie hauptsächlich repräsentirende Wille, sondern die Intelligenz das Medium und der nächste Ausgangspunkt der Philosophie, wie es denn bei ihr als Wissenschaft nicht anders seyn kann

Sind wir jedoch nach Jäger einmal auf den Boden der Beobachtung gestellt, so schließt sich ganz einfach die weitere Wahrnehmung an von unserem physisch-psychischen Organismus als unserem Natursubstrat und von der Natur überhaupt, in deren Reihe wir uns, wenn auch als Spitze, gestellt finden. Nicht deducirt, wie es doch aus einem Princip geschehen muß, wird also hier das übrige Daseyende, sondern nur als vorgefundenes aufgenommen und im Verhältniß zu dem gleichfalls vorgefundenen, da es in dieser Einseitigkeit nicht wirklich ist, vorausgesetzten und postulirten Freiheitsprincip betrachtet. Ganz Aehnliches gilt deßhalb auch hinsichtlich der Lehre von Gott bei Jäger; er läßt sich auf diesen Begriff gar nicht näher ein,

zeigt durchaus nicht, wie wir zu ihm kommen, und es ist dieß ganz natürlich, weil ja der menschliche Geist absolut, das Princip seyn soll. Es ist somit eine Inconsequenz, überhaupt nur von Gott zu reden, und bildet letzterer hier etwas gleichfalls nur Vorgefundenes, das man nicht ganz zu beseitigen vermag, weil eben das menschliche Ich nicht schlechthin absolut, demnach auch jenes nicht zu leisten im Stande ist, weil es, obwohl an's Ende der Reihe der Wesen gestellt, seiner specifischen, bei Jäger in dem Freiheitsakt hervortretenden Eigenthümlichkeit wegen, doch von der Natur nicht producirt seyn kann. Der ganze Gang Jägers aber, ausgehend vom reinen Wesen des subjectiven Geistes, übergehend auf sein Verhältniß zur Natur, zurückführend endlich auf Gott, ist nichts Anderes, als die nothwendige subjective Ein- und Hinzuleitung, um den wirklichen, tiefsten, absoluten Ausgangspunkt und von ihm aus die Ableitung des Daseyenden in seinem innersten Wesen zu gewinnen, es ist das, was der Verf. dieser Besprechung als Anfang dem System im engern Sinne, d. h. der Deduction der Natur und des Menschen aus Gott, vorangehen läßt.

So wenig jedoch bei Jäger eine bestimmte Zurückbeziehung der Natur und des Menschen, der Welt zu Gott sich findet, so wenig folgerichtiger Weise auch ein bestimmter Hervorgang jener aus diesem, so wenig ein bestimmter Begriff Gottes selbst. „Im Anschauen der Persönlichkeit in Gott", sagt Jäger (S. 439.) „als dem Einen allvollendeten, allgenugsamen ewigen Grund der Dinge und seines eigenen natürlich nothwendigen und geistig freien Wesens wird er [der Mensch] sich bewußt und versichert er sich der immanenten unmittelbaren Einheit und Vollendung des natürlichen und geistigen Processes immer dieser Endlichkeit und Negativität in G o t t — seiner e i g e n e n inneren Einheit mit dem geistigen und dem in ihm wiedergeborenen natürlichen Universum als einem in seiner Unendlichkeit und unendlichen Entfaltung raum- und zeitlos in Gott beschlossenen und vollendeten Lebensreich — seiner Kraft innerer unendlicher E r h e b u n g über alles Endliche und Nega-

tive auf Grund dieser Einheit — seiner Einigung, Vollendung und Versöhnung in Gott als der That der Erhebung dieser Welt in ein Reich der Vollkommenheit — des Friedens — der Seligkeit — der Verklärung.“ Sodann (S. 477 ff.): „Gegenstand und Inhalt des Wissens ist bekanntlich schlechthin Alles — ja das Wissen selbst wieder, d. h. der freie in Kraft dieser seiner Freiheit erkenntniß-, wahrheit- und überzeugung-schaffende Menschengeist. Ich sage aber: Gegenstand und Inhalt des Wissens ist nur Eines — das Absolute, d. h. diese Unendlichkeit von „„Allem““ als von Ewigkeit vollendet und geeint und wohlgeordnet in Gott als dem Grund, aus dem, während Er in sich Genüge hat und keinerlei Nothwendigkeit und Spannung und Hinaus zur Existenz eines Anderen in ihm ist, wir sammt Allem in dieser ganzen Unendlichkeit von Wesen und Entfaltung leben und weben und sind; und wesentlich die Kosmosidee ist es, kraft deren der Menschengeist in seiner Freiheit Erkenntniß und Wahrheit und Ueberzeugung schafft und „„weiß.““ Wird aber hier Gott als Grund der Dinge bezeichnet, als der Grund, aus welchem wir sammt Allem sind, so ist klar angedeutet, daß Gott, der absolute Grund, Urgrund, das Universum wirklich auch begründen muß. Schafft die Welt sich selbst, so basirt sie auch auf sich selbst und braucht keinen Gott, in dem sie ruht; ruht sie dagegen letztlich in Gott, so muß sie auch aus Gott hervorgegangen, von Gott gesetzt seyn.

Durch alle Lehren Jägers endlich werden wir ganz offenbar gemahnt an die Reiff'sche Philosophie, und jener spricht seinen Ausgang davon in der Vorrede selbst aus. Mit Jäger bedauern wir, daß er seine Absicht, einen kritisch-historischen Anfang seinem Buche beizufügen, nicht ausführen konnte, weil von da aus sein eigentlich wissenschaftlicher Standpunkt sich noch näher ergeben hätte; allein da der Verf. dieser Recension theils in seiner Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung (Ulm, 1846.),

theils in einer Abhandlung in Noack's Jahrbb. für speculative Philosophie, Jahrg. II. (1847.), S. 1220 ff. die verschiedenen Phasen Reiff's einer eingehenden Beurtheilung unterworfen hat, so erlaubt er sich über den fraglichen Punkt schon jetzt Folgendes zu bemerken.

Reiff hat bekanntlich das menschliche Ich von der es erdrückenden absoluten Substanz befreien wollen, dasselbe, aber so sehr gesteigert, daß ein Urmensch die Welt geschaffen haben soll. Dabei konnte Reiff das wahrhafte Absolute, als einmal nicht zu entbehrende Voraussetzung der Welt doch nicht ganz fallen lassen und bestimmte Gott als die ruhige Einheit der Elemente, die unveränderliche, absolute Indifferenz, die absolute bewegungslose Identität von That und Seyn u. s. w. Riß zugleich Reiff mit seiner Ansicht vom Menschen diesen aus dem Zusammenhang mit der Natur heraus, und that er solches ebenfalls im Gegensatz zu Hegel und dessen einseitiger Hervorhebung der Einheit des Menschen und der Natur, so rächte sich das nicht minder Extreme und Unwahre jenes Standpunkts Reiff's bald. In seiner neuesten Phase, die er im ersten Jahrgange der Noack'schen Jahrbb. dargelegt hat, tritt nämlich dem nothwendigen Entwicklungsgange gemäß besonders stark hervor der Begriff der Reihe der Wesen, und soll sich in diese oder die objective Welt das Ich ganz versenken. Als dunkler, unvermittelter Rest läuft auch hier das, was Reiff Gott nennt, nebenher! — Vergleichen wir jetzt damit, was Jäger lehrt, so erscheint bei ihm die ungenügende Behauptung und Fassung Gottes nach Reiff festgehalten, von dem ersten Standpunkte desselben ferner die Macht des Ich und von dem späteren der Begriff der Reihe der Wesen. Und weil Jäger viel strenger, als Reiff, vom Thatsächlichen ausgeht und bei diesem stehen bleibt, so sehen wir bei ihm nicht nur das Bestreben, die beiden genannten Bestimmungen des Menschen zu vereinigen, wie sie in demselben wirklich vereinigt sind, sondern er ist auch darin über Reiff hinaus und dem wahren Sachverhalt näher geschritten, daß er die Willkür als integrirendes

Moment der Freiheit erhalten und letztere nicht mit der Nothwendigkeit zusammenfallen lassen will. Wenn aber Jäger der angeführten Art seiner Betrachtung gemäß nicht einmal versucht, das Object aus dem als Princip aufgestellten Ich wirklich zu deduciren — ein Versuch, den Reiff macht, dessen nothwendiges Mißlingen aber ihn zu seiner spätern, entgegengesetzten Ansicht getrieben hat —, so werden die obigen, aus einer stärkeren Festhaltung am Thatsächlichen entspringenden Vorzüge Jägers dadurch aufgewogen, daß bei ihm das eigentliche philosophische Forschen, die genetische Erzeugung der Begriffe nicht wenig zurücktritt. Er hält sich daher auch bei den wissenschaftlichen Richtungen, die er bespricht, mehr an die Oberfläche und an die äußeren Erscheinungen ihres innern Wesens, steht vorherrschend auf der Stufe der Reflexion, der verständigen Betrachtung des empirisch Gegebenen und Postulirten.

Dem Allen entspricht die Darstellung Jägers, sie zeigt sich nicht als ein ruhiges Fortschreiten, nicht als eine besonnene, in der Tiefe arbeitende Forschung, sondern meist als ein gährendes, nicht selten in burschikosen Journalistenton übergehendes, wenn auch von edler Begeisterung getragenes Reden, das eher geeignet wäre, den Sinn der Zeit für Philosophie vollends ganz zu vernichten, als ihn wieder aufleben zu machen, was Jäger mit Recht so sehr wünscht und als einziges Heilmittel preist. „Es gilt," sagt Jäger (S. 86.), „der öffentlichen Meinung in allen Kreisen die strengste Gewissensprüfung aufzuerlegen und wissenschaftlich zu fördern über die Frage, welche Bestrebungen sie endlich einmal entschieden hinnehmen will, — welche sie als gesund und verdienstlich und maaßgebend wolle anerkennen: jene offene kecke runde Leugnung der Freiheit, dies ätzende gerade nur eine bezügliche Krise im Leben und in der Wissenschaft anzeigende und beschleunigende Gift, oder aber diese erbaulich salbungsvollen Beweise für Gott, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. — u. s. w. — diese Zuckerwasseraufgüsse für schlappe Mädchen und zagende Gemüther." Was hieran unseres Erachtens Wahres ist, darauf glau-

ben wir bisher genügend hingewiesen zu haben. Aber trotz der Mängel in der Form hat der frische Muth, mit welchem Jäger auftritt, etwas Wohlthuendes, in seinem Ungestüm die Geister Aufrüttelndes, und wäre das Buch kürzer und in anderem Style verfaßt, so könnte es die Denkenden und Gebildeten überhaupt kräftig mahnen, und vergewissern der Geistesfreiheit und der auf ihr ruhenden idealen Güter, gegenüber von einseitigem Empirismus und Materialismus.

Dr. H. Schwarz.

Ueber die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung.

Mit Bezugnahme auf Fichte: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung.

Vom Prof. C. Riese.

Die Frage über die Entstehung der Raumvorstellung in unserm Bewußtseyn ist im 33. Bande der philosophischen Zeitschrift (S. 81 — 107.) von Fichte von Neuem aufgenommen worden, in dem Aufsatze: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, und zwar als in einem Fragmente aus einem demnächst von ihm zu erwartenden „Systeme der Psychologie." Bekanntlich hat Kant gleich im Anfange seiner Kritik der reinen Vernunft Raum und Zeit für apriorische, vor aller Empirie in unserm Bewußtseyn vorhandene Formen der Anschauung erklärt. Fichte, der ihm hierin beitritt, fügt jedoch hinzu, daß Kant den objectiven Ursprung dieser Formen aufzusuchen unterlassen habe. Er selbst dagegen glaube eine psychologische Thatsache gefunden zu haben, aus welcher diese beiden Anschauungsformen herzuleiten seyen, nämlich aus dem unser Bewußtseyn fortwährend begleitenden „Dauergefühle und Ausdehnungsgefühle." In dem Dauergefühle liege der Grund unserer Zeitanschauung, in dem Ausdehnungsgefühle aber der Grund unserer Raumanschauung. - Und

zwar verstehe er unter dem Dauergefühle das doch alle wechselnden Zustände unseres Bewußtseyns hindurch sich gleichbleibende und dasselbe fortwährend begleitende Gefühl unseres persönlichen Daseyns; und das sey etwas so Offenbares und sich Jedermann Aufdringendes, daß wohl Niemand daran zweifeln werde, daß hierin der Grund aller Zeitanschauung zu suchen sey. Allein ganz in derselben Weise sey auch unser Bewußtseyn fortwährend von einem Ausdehnungsgefühle begleitet; denn wo und wie und so oft wir auch unser uns bewußt wären oder würden, da fühlten wir uns auch jedesmal nicht anders als im Raume befindlich, vom Raume umgeben und innerhalb des Raumes unseres Daseyns uns bewußt werdend. Wie Fichte sich ausdrückt: „Jenem ursprünglichen Dauergefühle entspricht ein eben so ursprüngliches, vom Bewußtseyn unserer Existenz gleichfalls unabtrennliches Ausdehnungs- oder Körpergefühl", und behauptet, daß das so seyn müsse und nicht anders seyn könne, weil es sonst unbegreiflich sey, wie überhaupt in unserm Bewußtseyn das Bild eines Ausgedehnten und also eine Raumanschauung entstehen könne, da doch unser Bewußtseyn selbst gar keine Veranlassung habe, ein solches Raumbild hervorzubringen. Wie wenn man sich ein nur innerer Veränderungen fähiges, jedoch mit Bewußtseyn begabtes Wesen, wie etwa das einfache Seelenwesen Herbarts, denken wollte, oder auch ein keinem Wechsel unterworfenes, aber ausgedehntes und mit Bewußtseyn begabtes Wesen, wie etwa einen Stein oder ein Mineral, nur Beides mit Bewußtseyn begabt, wie man da durchaus sich nicht würde erklären können, wie in dem ersten eine Raumvorstellung, oder in dem zweiten eine Zeitvorstellung zu Stande kommen sollte, gerade so könne auch die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung in uns nicht ohne dieses Zeit- und Raumgefühl begriffen werden. Diese Theorie von dem Grunde und Ursprung aller Zeit- und Raumvorstellung in unserm Bewußtseyn legt Fichte späterhin seiner Lehre von der menschlichen Seele: daß dieselbe nicht bloß ein zeitliches sondern auch ein räumliches, nämlich

raumschaffendes und raumerfüllendes Wesen sey, zu Grunde; wie er denn diese Theorie auch bereits in seiner Anthropologie ausführlich dargelegt hat und darüber von Lotze in dem ersten Hefte seiner „Streitschriften“ angefochten worden, welchem Fichte seinerseits wieder in seiner Schrift: „Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession“, entgegengetreten ist.

Es ist keine Frage, daß Untersuchungen dieser Art, bei dem Interresse, welches die empirische Psychologie in unsern Tagen wieder in Anspruch nimmt, von Wichtigkeit sind.

Ich habe diesem Aufsatze die Ueberschrift: Ueber die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung gegeben. Ich bleibe deßhalb zunächst bei der Frage über die Entstehung der Zeitvorstellung stehn. Fichte leitet sie von einem mit unserm Bewußtseyn unmittelbar verbundenen „Dauergefühle“ ab. (S. 87.). Er versteht darunter das Gefühl, nach welchem wir uns unter allen wechselnden Zuständen unseres innern und äußern Lebens dennoch immer gleich und dieselben bleiben. Und wer sollte wohl nicht das Eine oder das Andere, entweder den fortwährenden Wechsel unseres innern und äußern Lebens, oder das Bewußtseyn unserer persönlichen Einheit und Identität leugnen wollen? Allein ob wir zu diesem Bewußtseyn durch ein sogenanntes Dauergefühl gelangen, da doch wohl diese Einheit und Identität selbst nicht gefühlt werden kann? Und ob aus diesem Dauergefühle die Zeitvorstellung sich entwickeln mag, da doch die Zeit vielmehr ein fortwährender Wechsel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist?

Ich gehe sodann auf die Frage über die Entstehung der Raumvorstellung über. Fichte leitet sie aus dem mit unserm Bewußtseyn ebenfalls unmittelbar verbundenen, von ihm sogenannten Ausdehnungs- oder Körpergefühle her. Er versteht darunter das allgemeine Gefühl, welches unserm Körper innewohnt und in allen seinen einzelnen Theilen gegenwärtig ist, und ohne welches ein lebendiger Leib überhaupt nicht gedacht werden kann. Er will damit nicht irgend ein Wohl-

oder Wehgefühl, noch auch eine bestimmte körperliche Empfindung bezeichnen, sondern das mit dem lebendigen Organismus unseres Leibes verbundene Gefühl überhaupt. Und wer sollte das Vorhandenseyn eines solchen Gefühls leugnen wollen? So lange wir in diesem Leibe wallen, ist es unser fortwährender Begleiter; wo und wann wir auch über unser Daseyn nachdenken mögen, da werden wir auch gewahr, daß neben unserm geistigen Leben noch ein leibliches vorhanden und mit unserm geistigen auf das Innigste verbunden ist. Allein es hat seine Bedenklichkeit, dieses Gefühl ein Ausdehnungs- oder auch ein Körpergefühl zu nennen, da doch dem Gefühle als etwas rein Innerlichem der Begriff der Ausdehnung oder auch des Körperhaften nicht beigelegt werden kann.

Unsere Aufgabe lautet: „Ueber die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung." Fichte hat seine Untersuchung vorzugsweise auf die Entstehung der Raumvorstellung gerichtet; wir fassen deßhalb diesen Theil unserer Aufgabe vorzugsweise in's Auge.

Psychologischer Ausgangspunkt ist für uns die Thatsache, daß wir unser geistiges Daseyn fortwährend begleitet wissen von dem Gefühle unserer Leiblichkeit, daß mithin unser Bewußtseyn immer ein doppeltes, einmal von unserer geistigen und sodann von unserer leiblichen Existenz ist. Wir können nämlich von allen besondern Zuständen unseres geistigen und leiblichen Lebens absehen, nur von diesem zwiefachen Daseyn nicht. Es könnte ein Mensch ohne Hände und Füße, ohne Glieder überhaupt, dazu ohne Augen und Ohren und alle Sinne überhaupt geboren seyn, er würde doch noch ein Mensch seyn und menschliches Bewußtseyn haben können; allein ohne das Bewußtseyn seiner leiblichen Existenz, welches durch dieses leibliche Gefühl hervorgerufen wird, können wir ihn uns nicht denken. Wir können deshalb Augen und Ohren schließen, Hände und Füße zur Ruhe legen, und uns so aller Empfindungen unserer Sinne, aller Bewegungen unserer Glieder begeben; aber unserer ganzen

Leiblichkeit und damit des Gefühls unseres leiblichen Daseyns nicht. Das ist die erste psychologische Thatsache.

Mit diesem Gefühle unserer Leiblichkeit ist nun aber ferner die Vorstellung der Räumlichkeit verbunden. Jede leibliche Empfindung wird von unserm Bewußtseyn sogleich an einen bestimmten Ort versetzt; damit aber ist uns die Vorstellung des Raums gegeben, zunächst zwar nur die Vorstellung eines bestimmten Ortes im Raume, damit aber zugleich die Vorstellung des von da aus nach allen Seiten sich ausbreitenden Raumes überhaupt. Das ist die zweite psychologische Thatsache. Es handelt sich hier nicht um eine speculative Entwicklung, sondern lediglich um den empirischen Nachweis der Entstehung der Raumvorstellung; diese aber ist an dieser Stelle nachgewiesen. Der speculative Nachweis dürfte aus der geistigen Natur des Menschen überhaupt zu führen seyn: daß der Mensch in seiner Entwicklung zum Bewußtseyn seiner selbst als eines geistigen Wesens kommen soll, daß das aber nicht anders geschehen kann als an dem Gegensatze eines Materiellen; denn unser Denken entwickelt sich nur an Gegensätzen. Deshalb muß der Geist des Menschen mit der Vorstellung des Materiellen behaftet, und darum er selbst mit einem materiellen Leibe angethan seyn, wenn er seiner geistigen Natur sich bewußt werden soll.

Unsere Aufgabe lautet: „Ueber die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung." Es bleibt uns demnach noch die Entstehung der Zeitvorstellung übrig.

Psychologische Thatsache sind hier die unaufhörlich wechselnden Zustände unseres äußeren und inneren Lebens. Unser Bewußtseyn ist in diesem Augenblicke mit diesem, in dem nächsten mit einem andern Gedanken beschäftigt, und wenn wir uns auch vornehmen, bei einem und demselben Gegenstande zu verweilen, so zeigt uns derselbe doch immer wieder von Neuem verschiedene Seiten, welche verschiedene Gedanken in uns hervorrufen; ja wenn es uns auch gelänge, bei einem einzigen Gedanken stehen zu bleiben, so würde uns dies doch nicht anders möglich seyn, als dadurch, daß wir diesen Gedanken in uns

fortwährend wiederholten und erneuerten. Nicht anders steht es mit dem Bewußtseyn von unsern leiblichen Zuständen, welche ebenfalls einem fortwährenden Wechsel unterworfen sind: eine Empfindung wechselt mit der andern ab, und wenn wir auf eine bestimmte einzelne unsere Aufmerksamkeit richten wollen, so verschwindet sie entweder und geht in eine andere über, oder andere treten hervor und suchen sich der ersteren gegenüber in unserem Bewußtseyn geltend zu machen. Unser Bewußtseyn ist eben etwas Lebendiges, sich Entwickelndes, und das ist ohne stete Veränderung nicht zu denken; davon aber entsteht ihm die Vorstellung von einem Nacheinander, das ist aber die Vorstellung des Zeitlichen oder des unaufhörlichen Uebergehens aus der Gegenwart in die Zukunft.

Aber auch hier ist wiederum nicht von einer speculativen Betrachtung des Zeitbegriffes die Rede, sondern es hat blos empirisch die Stelle nachgewiesen werden sollen, an welcher in unserm geistigen Leben der Ursprung der Zeitvorstellung in unser Bewußtseyn eintritt. Die metaphysische Nothwendigkeit des Zeitbegriffes dürfte aber darin zu suchen seyn, daß der Mensch zum Bewußtseyn seiner selbst, d. h. seiner persönlichen Einheit kommen soll, das kann er aber nicht anders als an dem Gegensatze seiner wechselnden Zustände; denn unser Denken entwickelt sich nur an Gegensätzen. Der menschliche Geist muß in das Wechselnde und Mannichfaltige versetzt werden, damit er zum Bewußtseyn seiner Einheit und Individualität kommen kann.

Das ist es, was ich über die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung habe sagen wollen. Wenn diese Auffassung und Darstellung des Gegenstandes nun auch von der Fichte's in mancherlei Beziehungen abweicht, so gebührt ihm doch das Verdienst, auf das unser geistiges Bewußtseyn fortwährend begleitende Gefühl unseres leiblichen Daseyns als den Ursprung aller Raumvorstellung und mithin die Grundlage unserer ganzen Anschauung der äußerlichen Welt mit Nachdruck hingewiesen zu haben, wovon auch alle empirische Psychologie immer wieder ihren Ausgang wird nehmen müssen.

J. G. Fichte's, des deutschen Kraftmanns, Lebensweisheit und vaterländische Gedanken. Von Dr. H. Schwarz. Berlin, Nikolaische Verlagsbuchhandlung. 1860.

Der Verf., Vorsteher einer höheren Unterrichtsanstalt in Ulm, von welchem wir bereits eine Schrift angezeigt haben, veröffentlicht in dem angegebenen Schriftchen Vorträge, welche er in Ulm gehalten hat, und welche zwar nur Auszüge aus den Schriften des berühmten Philosophen mit kurzen Ueberleitungen enthalten, deren Veröffentlichung uns jedoch nichtsdestoweniger ganz an der Zeit zu seyn scheint. Es sind goldene, begeisternde Worte, welche Fichte zur Zeit der tiefsten Erniedrigung Deutschlands an das deutsche Volk gesprochen hat. Sie sollten auch noch heutzutage von allen Denkenden beherzigt werden, und hierzu dürfte Schwarz's Schriftchen einladen. Denn, wenn das Studium der Fichteschen Vorträge in ihrer Gesammtheit wohl nur einem kleineren Kreis von Gebildeten möglich ist, so ist eine Zusammenstellung seiner Grundgedanken über das, was unserem Volk Noth thut, geeignet, auch in weiteren Kreisen befruchtend zu wirken. So mögen denn die obigen Blätter dazu beitragen, das immer noch unter nicht wenigen Gedankenlosen herrschende Vorurtheil gegen die Philosophie als ein der Wirklichkeit sich entfremdendes einsames Treiben und Sinnen gründlich zu zerstreuen. Sie mögen aber auch den Hauptzweck, zu welchem Fichte einst jene begeisternden Worte gesprochen hat, auf's neue wieder an unserem Volke erreichen, indem sie in demselben das Bewußtseyn seines eigenen Genius erwecken und das Streben nach Einigung aller deutschen Volksstämme, nach wahrer ächt germanischer Freiheit im Innern und Selbstständigkeit nach Außen hin beleben! Allein so oft wir Fichte's tief eindringende Reden lesen, werden wir auch selbst gemahnt, an unserem Theil als wahre Freunde und Beförderer der Philosophie zu thun, was die Leiden unseres Volks gebieterisch von uns verlangen. Fichte hat in trüber Zeit seine Pflichten gegen unser Vaterland erfüllt; er hat als ächter Weiser sein Haupt noch hochgetragen, während tausend Andere es unter dem Napoleonischen Druck sinken lie-

sen; er hat nicht an der Zukunft Deutschlands verzweifelt, als es völlig hoffnungslos darniederzuliegen schien. Ist nicht auch jetzt wieder die Zeit gekommen, in welcher die Philosophie ein Wort an unser Volk und dessen Regenten richten und das, was jetzt gerade unsere Nation bedarf, ihr zum Verständniß bringen sollte?

Die deutsche Philosophie kann schon um ihres universellen Geistes willen keiner Sonderbestrebung im politischen Gebiete das Wort reden. Nächst der deutschen Sprache und nächst der deutschen Kunst, deren nationale Bedeutung und Einigungskraft jüngst in der erhebenden Schillerfeier hervorgetreten ist, die aber hinwiederum selber mit der deutschen Philosophie, zumal in jener freien und idealen Gestalt, wie Schiller sie übte, im engsten Geistesbund steht, ist unsre Philosophie eines der mächtigsten Bande aller Denkenden im Süden wie im Norden, im Osten wie im Westen von ganz Deutschland. Was man auch von dem Mißkredit sagen mag, in welchen heutzutage die Philosophie bei uns gekommen seyn soll: mir scheint nur der Zeitpunkt vorüber zu seyn, in welchem einzelne philosophische Systeme eine allgemeine Herrschaft geübt haben, der Geist der Philosophie aber, das Philosophiren selbst als lebendige That, als autoritätsfreies Denken und Forschen scheint mir mehr und mehr das höhere Lebenselement des germanischen Bewußtseyns zu werden.

Aber neben der Universalität ihres Geistes, mit welcher die Philosophie das höhere Leben unseres ganzen Volks in allen seinen Gauen durchdringt, ist es eben die völlige Freiheit, was den charakteristischen Genius des Philosophirens ausmacht. Philosophirend schafft sich das Ich mit der reinsten Selbstbestimmung, die das Denken ist, seine ganze Welt, und gerade in dieser Beziehung ist die deutsche Philosophie wieder nur die höchste Blüthe des ganzen Germanenthums. Anderen Nationen, wie der russischen, französischen u. s. w. ist ihre nationale Einigung eigentlich ohne ihr eigenes Zuthun als Nation blos durch die Politik und die Eroberungen ihrer Fürsten oder eine durch Jahrtausende hindurch ununterbrochene Erbfolge auf dem Throne zu Theil ge-

worden. Das deutsche Volk, hierin ganz stiefmütterlich behandelt von dem Geschick, hat doch eine ungleich höhere Aufgabe von demselben zugewiesen bekommen, nämlich sich selbst, durch eigenen geistigen Aufschwung seine Existenz als Nation erst zu erringen, und zwar dieß unter ungleich schwierigeren Verhältnissen, als es irgendwo sonst der Fall war. Wie seine innere Geisteswelt ein freies Produkt seines Denkens, so soll seine äußere Welt, seine politische Einigung ein freies Produkt seines Willens seyn. Aber eben wegen des tiefen Zusammenhangs, in welchem die Philosophie mit dem politischen Streben und Leben des Deutschen steht, ist es auch die ächte Philosophie, welche das reinste Verständniß des letzteren hat, und ihr kommt daher auch sicher die nationale Aufgabe zu, an welcher J. G. Fichte mit so großem Erfolg gearbeitet hat, stets das ganze deutsche Volk hinzuweisen auf seine endliche und bei kräftigem Wollen sicher zu erreichende Bestimmung zur festen nationalen Einigung aller Stämme durch Freiheit.

Wirth.

---

1. Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Von D. Julius Frauenstädt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1854.
2. Schopenhauer's philosophisches System dargestellt und beurtheilt von Rudolf Seydel. (Gekrönte Preisschrift). Leipzig, bei Breitkopf. 1857.
3. Arthur Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, von Ad. Cornill. Heidelberg, bei Mohr. 1856.

Schopenhauer ist nunmehr in das Land der ewigen Genien dahingegangen, und es dürfte daher an der Zeit seyn, in unserer Zeitschr., obgleich sie schon mehrere Male Schopenhauer's Leistungen beachtet hat, nun auch schließlich ein vorurtheilsfreies Wort über die bleibende Bedeutung der Denkmale dieses Geistes in der Welt der Zeitlichkeit niederzulegen. Eben in dieser Beziehung aber sind die drei angegebenen Schriften beachtenswerth. Denn sie bezeichnen so ziemlich die drei mög-

lichen Stellungen, welche man überhaupt zu einem Systeme, also auch zu dem des genannten Denkers einnehmen kann. Die erste Schrift nimmt eine rein positive, die zweite eine rein negative, die dritte eine negativ-positive Stellung zu Sch. ein. Frauenstädt tritt als erklärter Anhänger Sch's. auf und findet in seiner Lehre die Quintessenz aller Wahrheit und Weisheit, die eigentliche Philosophie der Zukunft, deren zum Theil höchst paradoxe Aussprüche er à tout prix rechtfertigen will. Seydel dagegen erklärt, daß er bei allem Bemühen, gerecht zu seyn, doch das eigentliche Verdienst Sch's. für die Auffindung philosophischer Wahrheit nur sehr gering anschlagen könne, ja ein solches Verdienst, durch welches wir in der Geschichte der Philosophie mit dem Namen Sch. ein Stadium des Fortschritts bezeichnen könnten, gar nicht anerkenne. Cornill endlich will, wie schon der Titel seiner Broschüre besagt, der Sch.'schen Philosophie allerdings ein solches Verdienst zuerkennen, jedoch in der Art, daß sie selbst noch nichts Vollendetes sey, sondern nur einen Uebergang darstelle von der früheren rein idealistischen zu der realistischen Weltanschauung, welche durchzuführen erst die Aufgabe der Neuzeit sey.

Es wird wohl wenige Leser unserer Zeitschr. geben, welche nicht auch mit dem Unterz. die Lösung der Aufgabe, die sich Frauenstädt gestellt, als eine unmögliche betrachten, und in der That, sie ist auch dem Verf. keineswegs gelungen. Die Lehre seines Meisters, daß die ganze objektive Welt als solche nur Vorstellung, Gehirnphänomen, nicht aber Ding an sich sey, will er mit dem Satze begründen, daß die Welt als Vorstellung zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften habe; die eine sey das Objekt, die andere das Subjekt; verschwände das erkennende Subjekt, so wäre auch die Welt als Vorstellung (Objekt) nicht mehr. Es ist nun freilich ganz klar oder vielmehr ein tautologischer Satz, daß wenn das erkennende Subjekt verschwände, auch die Welt als Vorstellung nicht mehr wäre; aber damit verschwände die Welt keineswegs auch schlechthin als Objekt. Denn dieser Begriff „Objekt" darf nicht ohne

Weiteres mit dem Begriff Vorstellung als identisch gesetzt werden, wie dieß Frauenstädt thut, wenn er sie zu dem letzteren Wort in Klammern beifügt. Objektseyn heißt sowohl an sich seyn als seyn für ein erkennendes Subjekt, und das Seyn in der letzteren Bedeutung könnte freilich der Welt nicht mehr zukommen, wenn es gar keine erkennenden Subjekte gäbe, wohl aber das Seyn in der ersteren Bedeutung.

Die Idealität der Zeit oder vielmehr die bloße Subjektivität der Zeitvorstellung soll sodann daraus erhellen, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermöge, und die Idealität des Raums glaubt Frauenstädt mit Sch. und mit Kant, dem Sch. hierin bekanntlich ohne Weiteres gefolgt ist, schon durch den Nachweis begründen zu können, daß der Raum unserem Intellekt selbst angehöre, — als ob, wer die Zeit als etwas Objektives ansieht, sie als eine physische Substanz betrachtete, und die Apriorität der Kategorie des Raums identisch wäre mit der Subjektivität desselben! Im Gegentheil folgt daraus, daß der Begriff Raum „eine nothwendige Grundfunktion meines Intellekts" ist, vielmehr seine Objectivität, weil er eben damit als etwas Denknothwendiges, d. i. als etwas gesetzt ist, dessen Nichtseyn ich nicht denken kann, dessen Seyn ich also denken muß. Das Gleiche gilt selbstverständlich auch von der Zeit und Kausalität, welche bekanntlich Sch. gleichfalls zu den bloßen Gehirnphänomenen rechnet. Aber eben über das Kriterium des blos Subjektiven und des Objektiven ist sich Frauenstädt gar nicht klar, und so begegnet es ihm, wie seinem Meister, daß er die Subjektivität eines Begriffs gerade mit solchen Bestimmungen desselben erhärten will, welche vielmehr dessen Objektivität begründen.

Als ein besonderes Verdienst rechnet Frauenstädt es Schopenhauer an, daß derselbe aller spekulativen Theologie ein Ende gemacht habe, und er stützt seine Polemik gegen dieselbe auf die schon hundert Mal wiederholte und ebenso oft widerlegte banale Behauptung, daß der Theismus Gott sich vorstelle wie einen menschlichen Künstler, welcher von Außen dem Stoff seine Idee

als eine ihm fremde Form aufzwinge, während doch in Wahrheit die Natur Stoff und Form in vollkommener, wechselseitiger Durchdringung darstelle. Es scheint, als wollten die Gegner der spekulativen Theologie eben nicht hören, was diese längst geltend gemacht hat, daß nämlich der richtigen Einsicht zufolge Gott seine Ideen als die immanenten Wesenheiten und Seelen der Dinge verwirklicht und die Materie zu ihnen sich nur als ihre Erscheinung verhält. Es ist ganz falsch, was Schopenhauer und seine Anhänger behaupten, daß nämlich ein mittelst der Erkenntniß thätiger Wille nur nach außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken könne. Denn dem schöpferischen Willen der göttlichen Vernunft geht keineswegs ein anderes Wesen voran, auf welches dann erst von außen jener Wille wirkte, sondern mit jenem Willen und durch ihn entstehen erst andere Wesen, und das Seyn dieser Wesen selbst ist die Objektivirung des Systems der göttlich gewollten Ideen. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, — sagt Schopenhauer selbst treffend, — die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht blinde Naturkräfte thätig gewesen seyen, und darum setzt er einen Willen als das Schaffende in der Natur. Aber ein Wille ohne Erkenntniß ist eben kein Wille, ist bloßer Trieb, also eine blinde Naturkraft, von welcher Sch. mit Recht leugnet, daß sie Princip des Weltorganismus seyn könne, abgesehen davon, daß das Absichtliche ein ideelles Vorhersehen in sich schließt.

Doch wir unterlassen es, die von Anderen längst bemerklich gemachten auffallenden Widersprüche, welche sich in Sch's. System finden und welche Frauenstädt zu lösen durchaus nicht vermocht, ja kaum ernstlich sich bestrebt hat, da er meist nur seines Meisters Worte anführt und etwas erläutert, hier des Weiteren auseinaderzusetzen. Wer diese Widersprüche: die Annahme eines allschaffenden Willens ohne Subjekt, dessen Wille er wäre; die Behauptungen, daß der Intellekt nur ein überschüssiges Erzeugniß des Willens sey, und daß dann doch wieder die bessere Erkenntniß den Willen leiten und namentlich die ächte ästheti-

sche Betrachtungsweise in dem Bewußtseyn des Erkennenden nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjekts der Erkenntniß bestehen soll; daß ferner das höchste sittliche Lebensziel im Quietismus, in der Verneinung desselben Willens, welcher das eigentliche Ding an sich, das Allschaffende sey, gesucht werden müsse; endlich daß all' unsre Erkenntniß blos subjectiv, Gehirnphänomen und doch der Wille, der doch auch Object unserer Erkenntniß ist, das alleinige Ansich der Dinge sey, — wer diese und andere Widersprüche noch näher beleuchtet sehen will, der möge die Auseinandersetzungen Cornill's und Seydel's nachlesen, wenn ihm nicht schon beim eigenen Lesen der Schriften des paradoxen Manns dieselben ganz von selbst aufgefallen sind. Cornill, besonders aber Seydel decken die Dissonanzen in dem philosophischen Bewußtseyn Sch's. gehörig auf. Nur in der Würdigung der bleibenden Bedeutung, welche Sch. in der Geschichte der Philosophie zukommen soll, gehen sie, wie gesagt, auseinander, und hierüber möchte ich mir erlauben noch einige Worte beizufügen.

Als einen so großen Denker, als einen Philosophen ersten Ranges kann auch ich Schopenhauer nicht anerkennen. Viele zwar sind gerne bereit, Sch. solch einen Rang unter den Denkern zuzuweisen, und zu ihnen gehören nicht Wenige selbst solcher Freunde der Philosophie, welche in der Erkenntniß der höchsten Ideen, namentlich der alle anderen Ideen beseelenden Gottesidee von den Sch.'schen Lehren gänzlich abweichen und über sie in Wahrheit erhaben sind. Fragt man, womit denn Sch. solch' eine hohe Stellung im Reiche des Gedankens solle verdient haben, so gewinnt es, da doch seine Lehren anerkannter Maaßen von Diskrepanzen wimmeln, fast den Anschein, als ob am Ende die bloße Verneinung der höchsten Wahrheit, des Seyns Gottes, der Preis sey, um den man heutzutage den Namen eines „großen" Philosophen erkaufen könne. Wer die Kühnheit hat, diese alle andern Wahrheiten bedingende Grundwahrheit zu bekämpfen, und wer dies mit einigem Aufwand von Scharfsinn oder von geistreichem Wesen thut, gilt schon darum, wenn er

auch an die Stelle der höchsten Wahrheit eine noch so wenig befriedigende Vorstellung setzt, doch sehr Vielen als ein tiefsinniger Denker, während Philosophen, welche die tiefste Idee und in ihr die abgeleiteten Ideen wahrhaft begreifen, sicher seyn dürfen, daß sie kaum beachtet werden.

Es dürfte daher doch einmal an der Zeit seyn, sich darüber zu verständigen, was denn für Erfordernisse zu einem großen Philosophen gehören? Groß ist die Menge geneigt alles zu nennen, was über sie selbst hinausragt, wenn es auch noch so negativ gegen das Leben und seine ewigen Bedingungen auftritt; ja je negativer, zerstörender, desto erhabener erscheint es auf den ersten Anblick denjenigen, welche nur am Sinnlichen haften bleiben. Groß in diesem Sinne nennen unsere Geschichtsschreiber jene Fürsten, Krieger und Eroberer, welche, vom niedrigsten Ehrgeiz getrieben, mit einer aller Sittlichkeit baaren Schlauheit, Lügenhaftigkeit und Bosheit des Sinnes, die Freiheit ihres eigenen Volks niedertreten und nun nur darauf bedacht sind, auch andere Völker ihrem Gewaltscepter zu unterwerfen. Aber solch' eine Größe ist wahrlich nur eine scheinbare. Die wahre Größe eines Fürsten besteht in der Heilighaltung jener gottgeheiligten Schranken der Willkühr, der Habsucht und der Tyrannei, welche die Völker in ihrem Innern durch die Verfassungen aufrichten und welche die Natur in dem Völkerverkehr durch die Ländergränzen festsetzt, und solch' eine ächte sich selbstverleugnende sittliche Größe vollendet sich in der freilich geräuschlosen, aber desto segensreicheren Pflege der harmonischen und freien Entwicklung aller Kräfte, welche im Volksleben schlummern.

Aehnlich scheinen auf den ersten Anblick groß jene Denker zu seyn, welche es wagen, auch das höchste Positive, von welchem alles andere Positive abhängt, — Gott zu negiren; denn eine solche Negation ist allzerstörend, allvernichtend; ihre Folge ist schließlich nothwendig die, daß selbst das Leben des Geistes wesen- und haltlos ist, und daß sogar die Lust und der Wille zu einem so traurigen Leben, das nur ist um zu ver-

gehen, dessen höchste Zwecke doch nichts als leerer Schein sind, sich aufheben und verneinen muß. Ein Denken aber, welches zu solchen Ergebnissen führt, kann unmöglich den Höhepunkt der Erkenntniß schon erreicht haben; es muß auf halbem Wege zur Erkenntniß des letzten Princips stehen geblieben seyn, und weil es das Princip alles Seyns unvollkommen erfaßt hat, so können auch alle Folgerungen aus demselben nur halb wahr, ja, im tiefsten Grunde betrachtet, nur irrig und falsch seyn.

Die wahre Größe des philosophischen Denkens ist nicht ohne die Negation. Der spekulative Gedanke tritt in der Menschheit auf, wenn das traditionelle religiöse Bewußtseyn der Menschheit sich abgelebt hat, und hier ist also reiner Boden zu machen; von hier aus begreift es sich auch, wenn eine Reihe von philosophischen Systemen diese Negation durchführt. Allein bei dieser geschichtlich immerhin nothwendigen Negation stehen zu bleiben, das ist das Halbwahre, principiell Falsche. Weil das religiöse Bewußtseyn als solches und an sich betrachtet ewig schlechthin unzerstörbar ist, so macht es sich doch wieder auch in den rein negativen Systemen geltend, aber in einer Weise, welche zeigt, daß es den Gedanken nur bewältigt hat, nicht aber vom Denken wahrhaft durchdrungen und zu seiner wahren Gestalt erhoben worden ist. So glaubt z. B. Hegel die Formeln der Kirchenlehre rechtfertigen zu müssen, und derselbe Schopenhauer, der aller Theologie ein Ende gemacht haben soll, will uns in den Quietismus der mittelalterlichen oder vollends der orientalischen Askese zurück versetzen. Die wahre Größe des philosophischen Denkens zeigt sich also nur darin, daß es durch die reine Negation hindurch bis zum letzten Seynsgrund frei vordringt, um in ihm alle andern Wahrheiten, insbesondere die Religion in ihrer ganz freien, vernunftgemäßen Gestaltung zu begreifen, in welcher sie, wie alle jene übrigen Wahrheiten, nicht abtödtend und lähmend, sondern erhöhend und veredelnd auf das Lebensgefühl und den Lebenswillen wirkt.

Legen wir nun diesen Maaßstab an Schopenhauer, so

können wir ihn mit nichten den Philosophen ersten Rangs zutheilen, und so manche andere Namen, welche in dem philosophischen Götterolymp bisher geglänzt haben, dürften uns in einem anderen Lichte erscheinen. Das klar einzusehen ist aber von der allergrößten Wichtigkeit für das ganze fernere Schicksal der Philosophie in unserem Vaterland und Zeitalter. Man klagt so oft über den Mißkredit, in welchen die Philosophie derzeit bei uns gekommen sey, und mit Recht. Woher aber kommt solche Mißachtung, woher anders, als weil eine ganz falsche Vorstellung von dem Höhe- und Zielpunkte alles philosophischen Denkens sich überall hin verbreitet hat? Wird nun nicht in Folge hiervon die wißbegierige Jugend meist nur zu trüben Quellen ächter Philosophie, von denen sie sich bald wieder abwendet, geführt, und wird nicht selbst das aufstrebende philosophische Talent auf ein nur halbwahres Ideal hingeleitet, so daß jene nur halbwahren Produktionen des philosophischen Denkens immer wieder sich fortsetzen; und was Wunder, wenn dann am Ende die große Mehrzahl von der Philsophie, von deren ächtem Geist sie ganz dieselbe irrige Vorstellung hegt, als einem noli me tangere sich nach und nach gänzlich ferne hält?

So wenig ich aber in die so häufige Ueberschätzung Sch's. einstimmen kann, und so entschieden aus dem Gesagten für diejenigen, welche eine bessere Erkenntniß von dem Geist und Ziel der Philosophie haben, die Verpflichtung hervorgeht, mit dem Titel „großer Philosoph, Denker ersten Rangs“ u. dergl. vorsichtiger als bisher umzugehen: so wenig möchte ich darum Schopenhauer mit Seydel als einen hinter Fichte, Schelling und Hegel lediglich nur zurückgebliebenen Denker betrachten. Es ist wahr, daß Schopenhauer's subjektiver Idealismus eine Abhängigkeit von Kant offenbart, wie sie bei wahrer Selbstständigkeit des Denkens und gründlicher Prüfung der Kant'schen Lehre nimmermehr möglich ist, und ich kann daher in Schopenhauer's Art zu philosophiren nicht den Uebergang von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, welchen Cornill ihr vindicirt, finden, wie denn überhaupt die rein reali-

stische Weltanschauung ohne einen idealistischen Faktor keineswegs das Ziel der Philosophie ist. Allein jenes Sichanschließen Sch's. an Kant hat zugleich bei demselben das ächt philosophische, kritische Bewußtseyn von den Gränzen alles menschlichen Wissens und von der Induktion als der nothwendigen Bedingung der philosophischen Construktion wach erhalten, und in dieser Beziehung bildet Sch. einen wohlthätigen Gegensatz zu den von ihm so heftig bekämpften Systemen des absoluten Wissens. Ganz besonders ist es als ein Verdienst Sch's hervorzuheben, daß er gegen die Hegel'sche Ueberschätzung des Staats als letzten Zwecks des menschlichen Daseyns mit allem Nachdruck sich erklärte, und vollkommen mit Sch. einverstanden sind wir, wenn er bei aller Hochachtung der Kunst doch in dem ethischen Leben die höchste Bestimmung der Menschheit und das Ziel der Kunst selbst fand. Manche ganz verkehrte Ansichten über die Stellung der idealen Geistessphären, welche in neuerer Zeit hervorgetreten sind, hätten schon in Sch's Schriften ihre Berichtigung finden können. Wenn endlich bei allen dem Schopenhauer mit Fichte und Hegel, sowie auch mit Schelling, solange dieser noch auf dem Identitätsstandpunkte stand, dieß gemeinsam hat, daß er die von Kant für das moralische Bewußtseyn noch vindicirte Gottesidee vollends aufhob und sich in die ganz abstrakte Apotheose der allgemeinen Substanz verirrte, welche von Jenen näher als moralische Weltordnung oder als logische Idee, von Sch. aber als Wille an sich bezeichnet wurde: so sticht gegen die Begeisterung, mit welcher jene Männer ihre Lehren vortrugen, die Ehrlichkeit ab, mit welcher Sch. den Pessimismus als Endergebniß seiner Weltansicht ausspricht. Darin spricht Sch. in der That zugleich das nothwendige Resultat der ganzen abstrakt pantheistischen Bewegung aus, und deßwegen mußte Sch. auch **zuletzt** kommen. Der Pantheismus erweckt allerdings am Anfang eine gewisse Begeisterung; rein unwahr ist er ja nicht; göttlich ist die Welt, und darum war der Enthusiasmus jener Männer ursprünglich nicht erkünstelt. Aber in die Länge hält dieser Enthusiasmus nicht vor,

und unwahr wird er, wenn er mit künstlicher Umhüllung der wahren Folgerungen des Pantheismus auch dann noch zur Schau getragen wird, wenn man eben dieser Folgen mit nüchternem Geiste sich innerlich bereits bewußt geworden ist.

Eben diese Maske hat nun der Mann, welcher, weil er kein „Philosophieprofessor“ war, auch keine Rücksichten zu nehmen hatte, von dem einseitigen Pantheismus freimüthig hinweggenommen, obgleich er selbst fortwährend demselben getreu geblieben ist. Sch. spricht es unumwunden aus, daß diese ganze Welt nur eine Scheinwelt, nur ein Truggebilde der Maja sey, und so muß die Welt in der That demjenigen zuletzt erscheinen, welcher ihre Gebilde nur als das beständige Setzen und Wiedernegiren einer abstrakt allgemeinen Substanz betrachtet. Sch. zieht ferner eben so offen alle die negativen Consequenzen, die sich insbesondere für das Wesen des Geistes aus einer ein Unbewußtes als Grund aller Dinge setzenden Lehre nothwendig ergeben, und man sieht bei ihm den pantheistischen Idealismus bereits in den ihm scheinbar ganz entgegengesetzten, aber doch in Wahrheit nicht ferne liegenden Materialismus sich umsetzen, wenn er z. B. das Denken als eine bloße Funktion des Gehirnbreis u. drgl. bezeichnet. Wie vernichtend er sich endlich über die Individualität, die doch das wahrhaft Göttliche und Ewige ist, ausspricht; wie ihm die Bejahung des Willens zum Leben, zur Individualität an sich aus Einer Wurzel entspringt mit der Bosheit und eben deßwegen als eine Schuld erscheint, die nur mit der gänzlichen freiwilligen Aufhebung des Willens gesühnt werden könne: das alles ist ebenso bekannt, wie es in der That da, wo man mit dem abstrakten Pantheismus vollen Ernst handelnd wie denkend macht, als die äußerste, nothwendige und fanatische Spitze der Consequenz erscheint.

Aber hier auf ihrer äußersten Spitze schlägt die gewaltsame Weltanschauung selbst einem so starren Geist, wie derjenige Sch's ist, doch zuletzt in ihr Gegentheil um. Das reine Nichts, die absolute Negation des Willens an sich zum Leben,

in welcher diese Spitze endigt, muß sich doch die Anschauung wieder als etwas Positives denken, und so wird das Ende aller Dinge Schopenhauer'n zu dem neuplatonischen ἐπέκεινα, zu dem magnum Sakhepat der Vedalehre, zu einer neuen Ordnung des Seyns, — als ob das Alles denkbar wäre ohne Leben, ohne Vielheit u. drgl.! Es ist dieß ein abermaliger und zwar der letzte Widerspruch in der Lehre Sch's., aber derjenige, welcher die unverwüstliche Macht des Gemüths offenbart, das mitten in den Leiden der Zeit ein ewiges, wahrhaft seyendes, den Zwiespalt stillendes Wesen und Leben ahnt und trotz aller Ergebnisse eines irregeleiteten Verstandes glaubt. Sonach sehen wir — und darin dürfte die von keinem der Verf. der genannten Schriften gewürdigte Bedeutung des Sch'schen Philosophirens bestehen — in demselben die wahre Consequenz der in der zweiten Periode der deutschen Philosophie vorherrschenden einseitig idealistischen und pantheistischen Weltansicht offen hervortreten, und diese Consequenz ist ein das wahre Wissen, ja die Lust zum Leben aufhebender Nihilismus, vor dessen Leerheit sich aber doch Gemüth und Phantasie in das mystische Dunkel des Jenseits flüchten. Wirth.

Ueber Atom und Monade. Inaugural-Abhandlung zur Erlangung des Doctorgrades der philosophischen Facultät zu Göttingen, von Herm. Langenbeck. Hannover, Seefeld, 1858.

Die kleine Schrift zeichnet sich durch Klarheit und Lebendigkeit des Styls aus und behandelt ihren Gegenstand mit Geist, Scharfsinn und gründlicher Kenntniß des im Begriff des Atoms liegenden philosophischen Problems. Der Verf. will nicht die Berechtigung der naturwissenschaftlichen Hypothese, der man den Namen des Atomismus gegeben, in Erörterung ziehen; er erkennt die Nothwendigkeit derselben vom naturwissenschaftlichen Standpunkt an, und referirt daher nur, was die Naturwissenschaft unter Atom versteht. Er will den Begriff philosophisch festzustellen suchen, indem sich ihm ergeben hat, daß

auch jede philosophische Construction der Materie auf den Begriff des Atoms zurückführt. Er kritisirt daher zunächst die Begriffsbestimmungen von Atom und Monade, welche die Geschichte der Philosophie von Leukipp bis Herbart darbietet, und zeigt namentlich mit einleuchtender Schärfe, in welche Widersprüche sich Herbart verwickelt, indem er mit Hülfe seiner einfachen realen Wesen oder „qualitativen Atome" die Widersprüche in den „gegebenen Begriffen" der Erfahrung „wegschaffen" will. Er selbst sucht das Problem dadurch zu lösen, daß er den Leibnitzschen Begriff der Monade, der auf die unräumliche durchaus intensive (alle Ausdehnung ausschließende) Wesenseinheit der Seele sich stützt, aber eben deshalb keine Anwendung auf andere Atome zuläßt, mit dem Kantischen Begriff des „dynamischen" Atoms, den Kant in der Monadologia physica entwickelt hatte, aber später verleugnete und bekämpfte, — zu vermitteln sucht. Zu diesem Behufe giebt er eine Widerlegung der Einwürfe und Widersprüche, die Kant in dem Begriffe einer in die Ferne wirkenden Repulsivkraft und damit in dem dynamischen Atom als Centrum der beiden Kräfte der Attraction und Repulsion fand. Denn eben, wenn man das Atom nach Analogie der Seelenmonade als unräumliche innere (intensive) Wesenseinheit, aber zugleich mit Kant als centrum activitatis der Repulsions- und Attractionskraft fasse, sey das Problem, um das es sich handle, wie ein an sich Unräumliches, Ausdehnungsloses doch die Erscheinung der Ausdehnung vermitteln, d. h. zu ausgedehnt erscheinenden, einen Raum einnehmenden Körpern als Grundstoff (Element) verwendet werden könne, gelöst. — Wer sich überzeugen will, daß durch die atomistische Hypothese der Naturwissenschaft die Frage nach Begriff und Wesen der Materie noch keineswegs genügend beantwortet ist, sondern im Gegentheil nur neue Fragen und Probleme hervorgerufen worden sind, dem können wir die kleine Abhandlung des Verf. nur angelegentlichst empfehlen. Sein philosophischer Standpunkt scheint der von H. Lotze zu seyn.

H. U.

Preisaufgabe

der Utrechter Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft.

Eine geschichtliche und kritische Untersuchung, wie sich das Hegelsche System seit 1831 nach verschiedenen Richtungen entwickelt, und welchen Einfluß es bis jetzt auf andre Wissenschaften und insbesondre auf die Lehre von Gott und der Welt ausgeübt hat. Es soll zugleich nachgewiesen werden, wie diese Entwicklung und dieser Einfluß mit andern Tendenzen und Erscheinungen der Neuzeit zusammenhangen.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille oder 30 Dukaten. Die gekrönte Schrift wird in die Werke der Gesellschaft aufgenommen. Der Verfasser kann sich der deutschen (aber nur mit lateinischen Buchstaben), der holländischen, französischen, englischen oder lateinischen Sprache bedienen. Das Manuscript muß von einer andern Hand als der des Verf. geschrieben seyn und vor dem 30. November 1861 dem Secretär der Gesellschaft, Hrn. Dr. J. W. Gunning in Utrecht, unter Beifügung eines versiegelten Billets mit dem Namen des Verfassers, frankirt zugeschickt seyn. Hr. Dr. Gunning ertheilt auch etwa gewünschte nähere Auskunft.

Beiträge zur Lehre vom „Seelenorgan."

Mit Bezug auf G. Th. Fechner's „Elemente der Psychophysik" (2 Bde., Leipzig, 1860), so wie auf R. Wagner's und J. M. Schiff's neueste Untersuchungen über Nervenphysiologie.

Von J. H. Fichte.

Erster Artikel.

Ich wünsche im Nachfolgenden das soeben bezeichnete Problem von einigen neuen Seiten zu beleuchten und die Hypothese vom „Centralorgan", welche ich in der „Anthropologie" und „Seelenfrage" vorgetragen, durch weitere thatsächliche Belege zu unterstützen, wie sie in den neuesten Untersuchungen über Nervenphysiologie mir vorzuliegen scheinen. Nicht im Mindesten zwar gedenke ich zu behaupten, daß die Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniß zum Leibe auf dem Wege bloßer Beobachtung erledigt oder auch nur ihrer Entscheidung näher gebracht werden könne; — dies ist allein Sache des Denkens, nicht aber des Denkens nach bloß allgemeinen Principien und daraus hergeleiteten ebenso abstracten Folgerungen: — in welche unvermeidlichen Einseitigkeiten ein solches Verfahren auch in der Psychologie ausschlage, dürfte die „kritische Geschichte" derselben in der Anthropologie wohl genugsam gezeigt haben; — sondern des Denkens, welches vom Thatsächlichen und unmittelbar Gegebenen auf seinen Grund zurückschließt, eben damit aber den Begriff dieses Grundes allmählich danach erweitert und zugleich vertieft, je mehr es gelingt, den ganzen Umfang des Thatsächlichen aus ihm zu erklären. Bei diesem aufsteigenden Verfahren, dem einzigen, welches auch in der Psychologie Erfolg verspricht und allein für ein gesichertes Fortschreiten bürgt, ist von selbst ersichtlich, wie die Beobachtung nicht die Theorie erzeugt,

wohl aber zur entscheidenden Controle derselben dient, um ebenso ihre Richtigkeit wie ihre Vollständigkeit zu ermessen.

Vielleicht darf ich in dieser Hinsicht an ein treffendes Wort des Physikers W. E. Weber erinnern, welcher „scharfsinnige" und „glückliche" Hypothesen selber höchst scharfsinnig folgendermaßen unterscheidet. „Unter glücklich", schreibt er an Fechner, „verstehe ich, wenn die Idee mit der Entdeckung neuer Facta zusammentrifft, die der Idee zu einem besondern Nutzen gereichen. Die Idee der Wellentheorie des Lichts, wie sie Euler vortrug, nenne ich scharfsinnig und wichtig, aber nicht glücklich. Dieselbe Idee, wie sie von Fresnel reproducirt wurde und mit der Entdeckung der Interferenzerscheinungen zusammentraf, nenne ich glücklich." — — „Nur durch solche Facta, durch welche die Theorieen gestützt werden, fassen die letztern wirklich festen Fuß in der Wissenschaft" *).

Irre ich nun nicht, so befindet sich bei der Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele, der dualistischen „Anpassungstheorie" gegenüber, wie sie neuerdings ausgebildet worden ist und welcher das Prädicat des Scharfsinns nicht abgesprochen werden darf, die monistische „Gestaltungshypothese", die unsrige, in dem Vortheile, dem Gesammtbefunde der physiologischen Thatsachen völlig ungesucht sich anzuschließen, ja durch solche neue Thatsachen wenigstens insofern fortschreitend bestätigt zu werden, als diese wohl zugeständlich ungleich leichter aus unserer Gesammtauffassung, als aus der entgegengesetzten, erklärt werden können. Endlich fließt diese Bestätigung nicht bloß aus einzelnen abgerissenen Ergebnissen; sie betrifft ganze Thatsachengruppen und umfassende Untersuchungsgebiete. Dies etwas ausführlicher zu zeigen, möge mir erlaubt seyn.

I. Die psychophysischen Ergebnisse.

Die so eben entstehende, zwischen Physiologie und Psychologie als Vermittlungsglied sich einschiebende Wissenschaft der

---

*) Fechner, Psychophysik II, S. 557.

„Psychophysik“ ist nur möglich unter der antidualistischen Voraussetzung: daß psychische und organische Erscheinungen sich völlig auslösen, daß somit beide nur als Doppelwirkung eines und desselben Wesens betrachtet werden können.

Auch ist dies keineswegs eine entferntere Folgerung, welche ich in eignem Namen zu Gunsten meiner Theorie gezogen, sondern sie ist das ausdrückliche Grundaxiom des Urhebers dieser Wissenschaft selbst. Fechner stellt dasselbe an die Spitze seiner Untersuchungen, indem er nachweist, wie das Gesetz, nach welchem der Intensitätsgrad einer psychischen Empfindung an der Quantität des physiologischen Reizes gemessen werden könne, nur unter der Voraussetzung denkbar sey, daß die Seele schon im physiologischen Reize gegenwärtig und reagirend angenommen werde.

Ueberhaupt ist aber durch das ganze Ergebniß dieser Untersuchungen der Begriff einer Stetigkeit und Vertauschbarkeit zwischen Bewußtseyns- und bewußtlos bleibenden Erscheinungen so sicher und schlagend festgestellt, daß es der Mühe verlohnt, von unserm Standpunkt aus diesen Ergebnissen näher zu treten.

1. Jedes reale Wesen hat mit der ihm zukommenden specifischen Qualität, die seine Eigenthümlichkeit bezeichnet, auch ein ursprüngliches Maß von Intensität, mit welcher es seine Qualität gegen die andern Realen behauptet. Diese Qualität wird daher zugleich zu specifischer Kraft, mit einem ursprünglichen, gleichfalls unüberschreitbaren Kraftmaße. (So würde ich mir erlauben, den ersten Grundsatz auszudrücken, um den Uebergang von „Realität“ zu „Kraft“ zu begründen. Das reale Wesen wird zur „Kraft“ und zu „Kräften“ erst durch die Verbindung mit anderen realen Wesen und durch die dabei eintretende Behauptung seiner Qualität ihnen gegenüber).

2. Hier unterscheidet nun Fechner „potentielle“ und „lebendige“ Kraft von einander. Lebendige Kraft ist die, welche in bestimmter Erscheinung hervortritt, potentielle jenes ursprüngliche

Kraftmaß eines realen Wesens, welches in verschiedener Richtung sich zu äußern vermag.

3. Die potentielle Kraft kann nicht vergehen und ihr ursprüngliches Kraftmaß sich nicht verändern; denn beides ist nur der quantitative Ausdruck der specifischen Qualität („Realität") eines Wesens. Wohl aber kann die potentielle Kraft sich darstellen in verschiedenen Formen lebendiger Kraft und hier findet wirklich stete Vertauschung ihrer Erscheinungsweisen statt.

4. Dies ist das große Princip der so genannten Erhaltung der Kraft, begründet und angewendet zunächst in der Mechanik durch das erwiesene Aequivalent von Wärme und Schwerkraft, dann aber von Helmholtz in seiner allgemeinen (kosmischen) Bedeutung aufgezeigt (vgl. Fechner I, S. 34).

5. Dies, was von dem einzelnen Realwesen gilt, muß auch von der Gesammtheit aller Wesen gelten. Die Gesammtsumme ihrer potentiellen Kraft bleibt dieselbe, vertheilt sich aber als lebendige Kraft auf verschiedene Weise unter die einzelnen Wesen und ihren Kräfteaustausch.

6. Hiernach läßt sich dies allgemeine Gesetz unter folgenden doppelten Ausdruck bringen:

a) Es findet zwar Zunahme und Abnahme der lebendigen Kraft und eine Uebertragung dieses Wechsels von einem Theile des Systems auf den andern statt, aber weder ein continuirliches Wachsen bis zu unbeschränkter Höhe, noch eine Abnahme bis zu dauerndem Erlöschen, weder im ganzen Weltsysteme, noch in einem gewissen Theile desselben. Keine Kraft kann vergehen, sondern sie geht nur über in eine andere Form der Darstellung. Dies ist allgemeinstes Weltgesetz.

b) Dagegen kann die lebendige Kraft in einem Theile des Systems ohne Abnahme der potentiellen Kraft wachsen und ohne Zunahme derselben abnehmen, insofern sie zugleich in einem andern Theile des Systemes resp. zunimmt oder abnimmt, vermöge der Uebertragung der lebendi-

gen Kraft von einem Theile des Systemes auf den andern.

7. Insofern nun jeder endliche Körper (einzelnes Realwesen) Theil des allgemeinen Weltsystemes ist, bleibt dies Gesetz auch auf diesen nur in der angegebenen Rücksicht anwendbar; d. h. es gilt die constante Abwägung zwischen potentieller und lebendiger Kraft für ihn insbesondere nur in Betreff seiner innern Wirkungen; in Betreff der äußern nur im Zusammenhange mit dem größern Systeme, dem er angehört, in letzter Instanz der ganzen Welt.

8. Das Princip der Erhaltung der Kraft läßt sich weiter daher so ausdrücken: es sagt bloß, daß wie auch der Umsatz lebendiger und potentieller Kraft in einem seinen innern Wirkungen überlassenen Systeme erfolge, er doch nur so erfolgen könne, daß die constante Summe derselben im Ganzen gewahrt bleibe, womit aber doch die Freiheit besteht, daß der Umsatz auf unendlich verschiedene Weise erfolge.

9. Wie nun die Erfahrung lehrt, findet dies Gesetz auch Anwendung auf den Geist und seine Wirkungen. (Dies ist auch innerlich nothwendig, setzen wir hinzu; denn der Geist, die Seele, als reale Wesen, unterliegen den allgemeinen Bedingungen alles Realen; in näherer Beziehung auf dies Gesetz daher gilt auch von ihnen stete Vertauschbarkeit lebendiger Kraft bei constantem Beharren der potentiellen).

Daraus entsteht der Begriff einer „Psychophysik“, indem die bewußtseynserzeugende und die für organische Vorgänge verwendete Kraft als die verschieden vertauschbaren Formen einer und derselben potentiellen Kraft sich zeigen.

— Dies ist die Eine Seite der Sache, welche uns hier allein interessirt und auf die wir deßhalb im Folgenden noch genauer eingehen. Die andere Seite, welche wir hier fallen lassen, geht darauf ein, daß wegen des innern Entsprechens bewußtseyns-erzeugender und im Leiblichen waltender Kraft die erstere auch

an der letztern müsse gemessen werden können. Die sinnreich entworfenen Untersuchungsmethoden in dieser Richtung und ihre Resultate können ihre Verwerthung nur in der eigentlichen Psychologie finden.

10. Das psychophysische Gesetz in ersterer Beziehung läßt sich so aussprechen:

Je mehr der Geist seine Kraft bewußtseynerzeugend nach innen richtet, desto mehr entzieht er seinem bewußtlos organischen Wirken. Je weniger umgekehrt er diesem potentielle Kraft zu widmen hat, desto mehr wächst in ihm die bewußtseynerzeugende Kraft, die Höhe und Stärke, die Lebendigkeit und der Umfang des Bewußtseyns. „Die lebendige Kraft, die zum Holzhacken verwandt wird und die lebendige Kraft, die zum Denken, d. i. zu den unterliegenden psychophysischen Processen verwandt wird, sind quantitativ nicht nur vergleichbar, sondern selbst in einander umsetzbar, und hiermit beide Leistungen selbst nach körperlicher Seite durch einen gemeinsamen Maßstab meßbar" (Fechner I, S. 43).

So findet auch im Geiste ein stetes Umsetzen von potentieller Kraft in lebendige statt, werde diese nun zu niederen organischen Verrichtungen oder zu Verrichtungen verwandt, welche die unterliegenden Mittel der Bewußtseynsoperationen sind.

11. Hiermit entscheidet sich auch die Frage, in wiefern der Wille „Kraftquelle" werden könne. Er vermehrt nicht objectiv die Summe der Kraft (die potentielle) im Seelenwesen, sie gleichsam aus dem Nichts erschaffend, — eine unklare Vorstellung, die nicht selten zu ungehörigen mystisch-spiritualistischen Verirrungen getrieben hat, — sondern er leitet nur die Richtung der vorhandenen Kraft auf ein bestimmtes Ziel, und verwendet sie auf irgend eine ausschließliche Weise. Ein wichtiges psychologisches Gesetz von der reichsten, auch ethischen Anwendbarkeit! Doch bemerke ich, um Fechner nicht zum Mitschuldigen eigener etwaiger Irrthümer zu machen, daß die ganze letzte Bemerkung von mir herrührt.

Diese allgemeine Grundansicht läßt nun Fechner auch über

das hier verhandelte Problem vom „Seelenorgane" eine sehr bestimmte Ansicht fassen, welche er im II. Theile seiner „Psychophysik" S. 381 ff. auf folgende Weise entwickelt.

12. Vor allen Dingen bemerkt er, daß diese Frage nicht nach metaphysischen Principien oder Voraussetzungen, sondern nur nach dem Gesammtbefunde der Thatsachen entschieden werden könne. Hier nun ist ihm die allgemeinste und niemals bestrittene Thatsache die, daß wir eine gegebene Seele ausschließlich nur auf einen gegebenen Körper und umgekehrt beziehen können, so daß zwischen beiden eine solidarische Verbindung besteht. Ferner ist der ganze Körper „beseelt" zu nennen, insofern kein Theil in ihm zu finden ist, welcher einerseits nicht näher oder entfernter dazu beitrüge, die Seelenwirksamkeit zu erhalten, andererseits nicht aber zugleich auch das Gepräge des Seeleneinflusses und zwar gerade dieser Seele an sich trüge.

13. Faßt man jedoch dies Wechselverhältniß genauer in's Auge, so ergiebt sich der merkwürdige doppelte Umstand: kein Theil, nicht nur des Körpers in weiterm Sinne, sondern auch des Nervensystems, ja des Gehirns, läßt sich aufweisen, „sofern die Zerstörung nur nicht auf einmal zu weit greift", an den das Leben und die Seelenwirksamkeit unbedingt gebunden wäre; vielmehr trift in einem solchem Falle das Gesetz der Vertretung oder das der Ergänzung in Kraft; — eine hochwichtige Thatsache, die Fechner in einem besondern Abschnitte (II. S. 392 ff.) ausführlich discutirt und begründet, und auf welche wir späterhin in eignem Namen zurückkommen.

Diesem tritt nun der scheinbar entgegengesetzte Umstand entgegen, daß doch wiederum das Seelenleben von jedem Punkte, jeder Seite, jedem Systeme des Körpers her aufgehoben werden kann, wenn der Eingriff nur in der geeigneten Form und Stärke geschieht. Dennoch steht beides durchaus nicht in innerem Widerspruch mit einander, sondern es beweist nur von verschiedenen Seiten Dasselbe: den innern tiefgreifenden Zusammenhang aller Körpertheile unter einander und mittelbar daher auch mit der Seelenwirksamkeit.

14. Der bisher erörterten Thatsache, daß der Bestand unsers Seelenlebens wesentlich nicht an den Bestand eines einzelnen Körpertheiles, sondern an den solidarischen Zusammenhang des ganzen Organismus geknüpft ist, gesellt sich eine zweite, ebenso wichtige bei: „daß er auch nicht an die Forterhaltung eines besondern Stoffes, sondern daß er vielmehr an den Stoffwechsel im Körper gebunden ist. Dieselbe Seele pflanzt sich successiv auf eine Zusammenstellung aus immer neuen Stoffen über, oder es treten immer neue Stoffe in die Zusammenstellung ein, so daß der Leib des Greises aus ganz andern Stoffen, als der des Kindes besteht. Auch nimmt das Seelenleben nach Maßgabe der Raschheit des Stoffwechsels selbst an Lebhaftigkeit zu. Es ist daher ebenso triftig zu sagen, das Seelenleben sey an die Forterhaltung eines körperlichen Wechsels als einer körperlichen Zusammenstellung, wie hinwiederum jener Wechsel an die Forterhaltung des Seelenlebens gebunden" (S. 387). Die Leser der „Anthropologie" erinnern sich vielleicht, daß die Thatsache vom unablässigen Stoffwechsel bei dem Beharren der Identität des Seelenwesens und ihres Bewußtseyns als eines der Hauptgründe gegen die materialistische Hypothese geltend gemacht wurde. Hier wendet Fechner dieselbe mit gleichem Rechte dahin an, die solidarische Verbindung der Seelenwirksamkeit mit dem gesammten Organismus und seinen Processen als Thatsache gegen den dualistischen Spiritualismus zu erhärten.

Um alles Bisherige in eine Formel zusammenzufassen, behauptet er: „Die Seele ist das verknüpfende Princip der körperlichen Zusammenstellung, des körperlichen Wechsels und der Aufeinanderfolge der Thätigkeiten des Körpers."

15. Hieran knüpft nun Fechner eine sehr tiefgreifende Bemerkung. Sofern man nämlich bloß den Thatsachencomplex als solchen in's Auge faßt, kann man jener Formel mit gleichem Rechte die entgegengesetzt lautende gegenüberstellen, daß „das Seelenleben das Resultat der körperlichen Zusammenstellung und Aufeinanderfolge sey", da allerdings diese letztern unentbehrlich sind, um jenes zur Erscheinung zu bringen. Und so erscheint

es, sofern man nur eine gewisse Gruppe von Thatsachen unter eine gemeinsame Formel bringen will, sogar gleichgültig, ob man auf die eine oder die andere Weise sich ausdrückt; denn beide Formeln bezeichnen in dieser Begränzung gefaßt ganz dasselbe. Deßhalb kann es — setzen wir hinzu — den Physiologen gestattet werden, weil sie ausschließlich mit der Erforschung des mannichfachen Bewußtseyns-Apparates zu thun haben, die dabei vorauszusetzende (Seelen-) Einheit grundsätzlich zu ignoriren oder auch die Bewußtseynserscheinungen als Resultat einer Zusammenwirkung körperlicher Organe zu bezeichnen, sofern sie dabei nur ihres halbscheidigen Untersuchungsgebietes bewußt bleiben und die weitere Frage, was das verknüpfende Princip oder die in jener Mannichfaltigkeit waltende Einheit sey, nicht zugleich damit gelöst zu haben meinen. Doch wird Veranlassung seyn, diesen Punkt späterhin noch schärfer zu beleuchten.

16. Bei der Frage nach dem „Sitze der Seele im engern Sinne" (S. 389) ist nun nicht zu bezweifeln, daß das „Hirn" im Allgemeinen als dieser Sitz oder dieses Organ zu denken sey, weil es Bedingung zur Erzeugung der Bewußtseynsphänomene ist. Auch hier erneuert sich dieselbe Frage, welche vorher uns in weiterer Bedeutung beschäftigte: ist es ein einzelner Punkt des Hirns, den wir als Centralorgan und Seelensitz zu betrachten haben, oder ist es ein System verschiedener, aber zur Einheit zusammenstimmender Organe?

Abermals wird diese Frage von Fechner nicht nach allgemeinen theoretischen Voraussetzungen, sondern durch Zusammenstellung der Thatsachen untersucht. Es wird das Doppelte erwogen: einerseits ob die Thatsachen und Umstände, welche unter Voraussetzung eines „einfachen" Seelensitzes schlechterdings anzunehmen sind, wirklich bestehen; andrerseits ob es nicht Thatsachen und Umstände gebe, welche mit jener Annahme durchaus unvereinbar sind?

Das Resultat dieser vielseitigen Erwägungen wird endlich so zusammengefaßt (S. 414):

„Die Ansicht vom einfachen Seelensitze will sich durch

Erfahrungen stützen. Sie sucht den Ort im Gehirne, von welchem alle Nerven auslaufen, in den sie zusammenlaufen; ein solcher Ort ist nicht zu finden. Sie sucht den Punkt, mit dessen Zerstörung die Seele aus dem Leben fällt; einen solchen Punkt giebt es nicht. Sie setzt voraus, es werde eine Verbindungsfaser zum Seelensitze und eine Fähigkeit der Seele geben, das, was in einer Faser verschmolzen anlangt, zu sondern; weder die Verbindungsfaser, noch ein solches Vermögen ist zu finden. Sie will durch Spaltung eines Thiers den Theil mit dem Seelensitze vom Theile ohne Seele trennen; und beide Theile bleiben beseelt. Eine solche Ansicht kann nicht zur Grundlage exacter Untersuchungen über die Beziehung von Leib und Seele gemacht werden, indem sie sich selbst nur auf die Voraussetzung einer Unmöglichkeit exacter Forschung in diesem Gebiete stützen kann; denn Alles, was im Sinne einer solchen Forschung zu benutzen wäre, um eine Ansicht zu begründen, wird hier beiseitegesetzt, und eine Ansicht auf gegentheilige Voraussetzungen gestützt, die der exacten Forschung theils unzugänglich sind, theils ihren Resultaten widersprechen."

17. Dagegen gelangt Fechner, auf dem psychophysischen Grundsatz fortbauend: daß alle organischen, in sichtbaren Wirkungen hervortretende Functionen zugleich psychische sind und unter gewissen Umständen sich in eigentlich psychische oder bewußte umsetzen können, zu folgendem Ergebniß über jene wichtige Frage (S. 427):

„Der Ort der körperlichen Thätigkeiten, mit denen bewußte Seelenthätigkeiten in functioneller Abhängigkeit verknüpft sind, oder kurz: der engere Seelensitz, ist nicht nur durch die Reihe der verschiedenen Geschöpfe, sondern auch in demselben Geschöpfe kein fest umschriebener, indem je nachdem diese oder jene Sphäre der Sinnenthätigkeit oder auch höhern geistigen Thätigkeit in Anspruch genommen ist, der Hauptheerd der Bewegungen, kurz der psychophysischen Thätigkeit oberhalb der Schwelle (des Bewußtseyns), seine Stelle und Ausdehnung wechselt. Zu jeder Zeit wird es eine Stelle im Nervensystem oder wo ein sol-

ches vorhanden, im Gehirn geben, wo diese Thätigkeit am Stärksten ist, und hier kann man den jeweiligen Hauptsitz der Seele oder den Seelensitz im engern Sinne suchen. Ob Rückenmark und Nerv auch nach Abtrennung vom Hirne noch psychische Functionen vermitteln, d. h. ihre Veränderungen über die Schwelle des Bewußtseyns heben können, wird darauf ankommen, ob sie noch psychophysische Bewegungen von hinreichender Stärke, um die Schwelle zu übersteigen, erzeugen können, was nach den Umständen verschieden seyn mag und nach den bisherigen Versuchen nicht sicher entscheidbar ist."

18. So weit das Hierhergehörende von Fechners Theorie. Man sieht, daß sie bei einem Resultate stehen bleibt, welches wir ein „heuristisches" nennen könnten und in analogen Fällen auch so genannt haben. Von der einen Seite ist es auf feste Naturanalogieen gegründet und hat schon einen bestimmten Umkreis von Thatsachen für sich anzuführen. Von der andern Seite bedarf es noch sehr erweiterter Bestätigung und damit genauerer Bestimmung; d. h. es ladet dazu ein, „heuristisch" und gleichsam probeweise damit zu verfahren, zu untersuchen, wie weit das gesammte Gebiet der hier einschlagenden Thatsachen dieser Hypothese sich füge, oder ob nicht noch andere Gesichtspunkte ergänzend dazutreten müssen, um die ganze Wahrheit zu besitzen.

Dies Bedürfniß weiterer Prüfung drängt um so mehr sich auf, als das psychophysische Axiom, ausschließlich verfolgt, aus physiologischen wie aus psychologischen Gründen in nicht unerhebliche Schwierigkeiten zu verwickeln droht. Das Eigenthümliche desselben läßt sich so aussprechen:

Der Sitz oder das Organ des Bewußtseyns (im Hirn- und Rückenmark) ist ein wechselndes, engeres oder weiteres, je nachdem die psychophysischen Bewegungen die Stärke erlangen, zur Schwelle des Bewußtseyns aufzusteigen oder nicht.

Hiermit scheint nun die reale Einheit des Seelenwesens, das „verknüpfende Princip", welches Fechner selbst oben (§. 14) geltend machte, noch nicht zu vollständiger Anerkenntniß ge-

langt. Die Deutung ist nicht ausgeschlossen, wenigstens wird ihr mit objectiven Gründen nicht entgegengetreten, daß jene Seeleneinheit nicht das „Princip", sondern der Effect oder das Resultat jener psychophysischen Prozesse seyn könne. Hier bleibt somit bei der wichtigsten Frage eine Unbestimmtheit oder eine Lücke zurück.

19. Ebenso ist die Art, wie das Bewußtseyn erklärt wird, noch sehr einer genaueren Bestimmung bedürftig. Es wird bezeichnet als eine accidentelle Erscheinung, welche gewisse psychophysische Thätigkeiten, je nach der Stärke, welche sie selber besitzen, begleiten könne oder nicht; weßhalb dieser Heerd des Bewußtseyns, der „Seelensitz", ein wechselnder, oder auch ein engerer oder weiterer seyn könne. Unstreitig ist dies ein wichtiger Gesichtspunkt und ein glückliches Appercü, um eine gewisse, im Ganzen aber doch nur beschränkte Reihe von Seelenerscheinungen zu erklären. Mit Nichten jedoch läßt die psychologische Erfahrung zu, sie sämmtlich unter diesen Begriff zu subsumiren, indem vielmehr ein bestimmtes Gebiet psychophysischer Thätigkeit beständig vom Bewußtseyn begleitet sich zeigt, ein anderes niemals und unter keiner Bedingung, so daß also die Stärke der psychophysischen Thätigkeit nicht allein als bewußtseynerzeugendes Element betrachtet werden darf.

20. Wir haben daher die Untersuchung gerade bei diesem Punkte fortzusetzen, wo ich im weitern Verfolge derselben ein Dreifaches zu zeigen hoffe.

1) Die anatomischen Grundverhältnisse von Hirn und Rückenmark zeigen, bei vollständiger Abwesenheit jedes einzelnen Mittelpunktes, ein geschlossenes System unter einander verbundener (relativer) Centralorgane. Aus dieser Thatsache ergiebt sich das Doppelte: einerseits einer solchen Mannigfaltigkeit von Centralorganen gegenüber die Nothwendigkeit eines einenden Princips, einer objectiven (Seelen-) Einheit, andrerseits aber auch das Widersprechende und zugleich Ueberflüssige der Bemühung, für dies gemeinsam Centralisirende nun noch ein besonderes Organ, einen einzelnen „Sitz" im Hirn zu suchen.

2) Hiernach müssen wir aus physiologischen Gründen ebenso der Vorstellung eines „einfachen Seelensitzes", als der eines wechselnden und verschieden ausdehnbaren (engern oder weitern) entgegentreten.

3) Was das Bewußtseyn des Seelenlebens betrifft, so ergeben sich drei Sphären desselben: eine bewußte und eine bewußtlos bleibende; zwischen beiden ein mittleres, verschiebbares Gebiet: sowohl von Seiten des dunkeln Gefühls- und Empfindungslebens hinauf in die bewußte Region, wodurch sich dumpfe Gefühle und flüchtige Empfindungen bei besonders dauernder Stärke derselben in bewußte Vorstellungen verwandeln können; wie auch von der bewußten Willensregion herabwärts, wenn bewußte Willenseinwirkungen auf Functionen sich erstrecken, welche auch ohne Mitwirkung des Bewußtseyns von Statten gehen (wie die Athembewegungen und gewisse andere, seltnere oder zweifelhaftere Erscheinungen).

Im Allgemeinen wenigstens werden sich für diese drei Gebiete auch die Organe nachweisen lassen; und es ist daher Zeit, die erprobten Resultate der physiologischen Forschung aufzusuchen.

II. Hauptergebnisse der Nervenphysiologie und Folgerungen daraus.

21. Die anatomische Untersuchung zeigt uns das Cerebrospinalsystem (denn um dies allein handelt es sich zunächst) als ein centrumloses Geflecht von theils unverbunden neben einander herstreichenden einfachen Nervenfäden, theils von Punktmassen (Ganglienzellen), welche zum Theil durch erstere unter einander verbunden werden. Ob diese Punktmassen eine durchaus organisirte Nervensubstanz bilden, oder ob die feinkörnigen Partien derselben nur eine Art von Bindesubstanz, ein bloßes Bette für die Blutgefäße und Ganglienzellen seyen — Virchow und Kölliker behaupten das Letztere, Henle dagegen betrachtet sie „als zusammengeflossene oder nicht gesonderte Ganglienzellenmasse", und R. Wagner tritt jetzt, wenigstens für das

kleine Hirn, dieser Annahme bei*) — diese ganze Controverse verschlägt an gegenwärtiger Stelle uns Nichts. Denn die allgemeine Thatsache steht fest, daß es zahlreiche Ganglienzellen giebt, welche Nervenfäden in sich aufnehmen und aus sich entlassen — „multipolare Zellen“ deßhalb genannt; — ebenso daß diese in zahlreichen Gruppen neben einander gelagert sich im Rückenmarke wie im kleinen und großen Gehirn finden.

Gleicherweise ist, im Allgemeinen wenigstens, die Bedeutung der einfachen Nervenfasern nicht zweifelhaft. Sie können nur die Bestimmung haben, als Verbindungsfäden zu dienen zwischen (relativen) Nervencentren, die wir eben in jenen Ganglienzellen repräsentirt finden. Damit ergiebt sich aber ebenso natürlich folgende dreifache Wirkung der Nervenfäden. Theils sind sie „centripetale“, um die einfachen Empfindungen den Centren zuzuleiten, theils „centrifugale“, um die Willenserregungen zu den motorischen Organen herabzuführen, theils endlich „querleitende“, um die Centren zu combinirten Wirkungen vielfachster Art zu verknüpfen.

22. Nach diesen allgemeinen Daten läßt sich nun folgendes ebenso allgemeines Bild über die Anordnung und über die ihr entsprechenden psychischen Functionen des Cerebrospinalsystems fassen.

Es bietet sich, mit seinem durchgreifenden Gegensatze von Ganglienzellen und verbindenden Nervenfäden, als ein System unter einander verbundener Centralorgane, wobei die Ganglien die Bedeutung haben, diese centralisirenden Organe zu seyn, indem sie die Wirkungen der einfachen Nervenfäden combiniren, während die letztern die Bestimmung hätten, theils einfache specifische Reize den Ganglien zuzuführen (was in der psychischen Region Empfindung heißt), theils einfache oder combinirte Wirkungen auf bestimmte Muskelgruppen zu leiten (psychisch als Wille zu bezeichnen), theils endlich die Wirkungen der Gangliencentren unter einander zu vermitteln, entweder durch

*) „Göttinger Nachrichten“ 1859. No. 6. S. 79.

Combination von einfachen Empfindungen zu Vorstellungsgruppen und Begriffsreihen (womit wir in die Region der eigentlichen, die einfachen Bewußtseynselemente-verarbeitenden Vorstellungs- und Denkthätigkeit eintreten) oder durch unmittelbare Uebertragung der Empfindungsreize auf Bewegungserscheinungen, ohne die Region des Bewußtseyns durchschritten zu haben; über welchen vierten Fall ich auf den wichtigen, in gegenwärtiger Zeitschrift *) abgedruckten Aufsatz von E. Harleß: „Der Apparat des Willens" verweisen darf.

23. Daraus ergäbe sich ferner die Möglichkeit, einen andern sehr dunkeln Punkt der Nervenphysiologie wenigstens annähernd aufzuhellen. Hiernach nämlich ließe sich denken, daß wenigstens gewisse Gangliencentren durch ihre bloße anatomische Stellung und durch die Art ihrer Verbindung unter einander zu verschiedenen Functionen befähigt würden, ohne daß dabei zugleich eine verschiedene organische Structur anzunehmen nöthig wäre. Dann wäre aber auch die weitere Möglichkeit einer Vertauschung und Uebertragung ihrer Wirkungen (der Substitution des einen Nerventheils für den andern) in Aussicht gestellt, auf deren Annahme man durch gewisse weiter unten anzuführende physiologische und pathologische Erscheinungen geführt wird. Und dieser Satz dürfte bis auf künftige genauere Ermittlungen unbeanstandet bleiben, unter der Einschränkung, welche wir im Folgenden (§. 27) selber anführen werden. Endlich würde man nunmehr auch im Baue des Nervensystems, welcher, nach den bisher herrschenden Vorstellungen von der Einfachheit und Einzigkeit des Centralorgans, das unverständlichste Räthsel darbot, nur das eine große Gesetz aller Organisation wiederfinden: die einfachsten Grundverhältnisse, zu den mannichfachsten Combinationen ausgebildet und zugleich damit für die verschiedenartigsten Wirkungen geschickt.

24. Jene vierfache psychologische Deutung des einfachen Gegensatzes von Gangliencentren und Nervenfäden wird

*) Band 38. Heft 1. S. 50.

zweifelsohne indeß den meisten Lesern eine sehr gewagte Hypothese erscheinen, auch denen, für welche die Sache als physiologisches Ergebniß feststeht. Dennoch meine ich, hat die physiologische Psychologie eine kaum zu bestreitende Berechtigung, gerade diese und keine andern psychischen Leistungen und Werthe jenem physiologischen Grundgegensatz von Ganglien und verbindenden Nervenfäden unterzulegen. Dies Recht beruht auf zwei Axiomen. Zuerst bedarf zugeständlich jede psychische Leistung eines eigenen physiologischen Organs oder Trägers während des „normalen" Zustands unseres Lebens: — wodurch jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist bei dem völlig selbstständigen Verhalten des Seelenwesens zu seinen jeweiligen Organen, daß es unter gewissen Bedingungen auch in „leibfreiem" Zustande percipiren und wirken könne, über welche Möglichkeit ich an andern Orten das Nöthige gesagt zu haben glaube.

Das zweite Axiom besteht darin, daß eben in jenen vier Functionen (in nicht mehreren aber auch nicht wenigern) die Elementarbedingungen alles Psychischen enthalten sind, welche der Mensch wenigstens mit den höherstehenden Thieren gemein hat. Denn übereinstimmend zeigt sich bei diesen, außer den drei psychischen Functionen des Empfindens, der Uebertragung der Empfindungsreize auf Willenserregungen und der willkürlichen Bewegung, ausdrücklich noch die Fähigkeit, längere oder kürzere Vorstellungsreihen zu bilden, ebenso Vorstellungen unter einander zu vergleichen, was ein psychisches Combinationsvermögen voraussetzt. Zugleich aber ist der Hirnbau sämmtlicher höherstehenden Wirbelthiere dem des Menschen analog. Steht nun unzweifelhaft fest, daß bei jedem Thiere die Höhe der Hirnentwicklung seinen Seelenfunctionen parallel geht: so ist der Schluß berechtigt, daß in jenen übereinstimmenden, allen höherstehenden Thieren mit dem Menschen gemeinsamen Grundverhältnissen des Hirnbaues auch jene psychischen Functionen vollständig repräsentirt seyn müssen, welche der Mensch mit ihnen gemein hat.

25. Mit diesem physiologischen Thatbestande durchaus un-

verträglich ist nun die Hypothese von einem einzigen und ausschließlichen „Sitze der Seele“ an irgend einer Stelle des Hirns; und dies darf als ein weiterer Grund angesehen werden, die alte spiritualistische Lehre vom Seelenorgan aufzugeben. Uebersehen freilich oder ganz unbeachtet geblieben ist jene Thatsache von den Vertheidigern des „Sitzes der Seele“ keineswegs; nur trägt das Auskunftsmittel, welches sie dagegen in Bereitschaft haben, zu sehr den Stempel willkürlicher Fiction, um einen andern Eindruck zurückzulassen, als eben nur den, einer metaphysischen Hypothese von der „Einfachheit“ des Seelenwesens zu Liebe ersonnen zu seyn. Die untergeordneten Centralorgane, sagt man, sind Sammelpunkte von Nervenwirkungen; sie vereinfachen dieselben und machen sie eben damit geschickt, um nun abermals in ein allcombinirendes Centralorgan, als den eigentlichen und ausschließlichen Sitz der Seele und des Bewußtseyns, aufgenommen zu werden. Anatomisch glaubt man neuerdings sogar die Stelle, wenigstens die Gegend, gefunden zu haben, wo dies Centralorgan anzunehmen sey; es müsse nämlich zugleich als der Punkt des Nervensystems angesehen werden, dessen Verletzung am Unmittelbarsten den Tod herbeiführe.

26. Ueber die anatomische Seite der Frage seyen nachher einige Bemerkungen gestattet, wobei sich ergeben dürfte, daß ein solcher absolut lethaler Punkt oder Mittelpunkt im Hirn nirgends zu finden sey.

Wichtiger scheint es, über jenen Begriff eines „allcombinirenden Centralorgans“ überhaupt sich in's Klare zu setzen. Die Absicht dieser Hypothese ist nicht zweifelhaft; man will dadurch, so gut es geht, die spiritualistischen Postulate mit dem physiologischen Thatbestande in Einklang bringen. Ebenso ist der Sinn und die Bedeutung eines solchen Centralorgans hinreichend klar; es sollen in ihm, nach der Hypothese allmählicher Vereinfachung der Nervenwirkungen, schließlich und definitiv alle Empfindungen und Vorstellungen zusammenlaufen, dort zwar gesondert fortexistiren, zugleich aber doch sich combiniren. Ebenso sollen von dort aus abwärts die sämmtlichen Wil-

lenserregungen auf die motorischen Organe sich verbreiten. Und so wäre dies allverbindende Organ zugleich „Sitz der Seele" und zwar einziger und ausschließlicher zu nennen. Alles Uebrige im Hirn und Nervensystem wäre es nicht, sondern gehörte bloß dem „Leibe" an. Vielleicht gelingt es mir zu zeigen, daß diese Hypothese an einer doppelten Instanz scheitert. Der Begriff eines solchen letzten, allcombinirenden Centralorgans hebt zuvörderst sich selbst auf; denn er ist unverträglich mit dem Begriffe eines physiologischen „Organs" überhaupt. Sodann ist er aber auch überflüssig; denn die combinirende Thätigkeit, welche ihm doch immer noch zu Grunde zu legen ist, bedarf gar nicht eines solchen localen Sammelpunktes. Im Gegentheil: der rechte Begriff einer solchen Thätigkeit schließt ihn geradezu aus: ein wahrhaftes Combiniren bedarf einfacher Elemente; diese aber sind weit sicherer in gesonderten Organen repräsentirt, als in einem Sammelpunkte von allen, wo zudem noch völlig unbegreiflich bleibt, wie in ihm eine feste Sonderung des Empfindungsinhalts zu Stande kommen soll, welche doch auch zu den Bedingungen gehört, die bei jeder „combinirenden" Thätigkeit vorausgesetzt werden müssen.

27. Der Begriff eines allcombinirenden Organs ist unverträglich mit dem Begriffe eines Organes überhaupt. So sagte ich oben und der Beweis dürfte nicht schwer werden.

Wohl zugeständlich ist jedes physiologische Organ nur zu einer ausschließlichen, ihm allein zukommenden Function bestimmt, welche somit durchaus nicht auf ein anderes Organ sich übertragen läßt, um dort zuvörderst in eigenthümlicher Sonderung aufbewahrt, sodann aber auch etwa mit andern combinirt zu werden. Jede solche Uebertragung und Wiederholung muß als unmöglich erscheinen; denn für die specifische Function bedarf es nur eines Organes und dies allein ist auch dazu fähig.

28. Diesen logisch allein folgerichtigen Begriff bestätigt nun auch die Erfahrung positiv, und keine Thatsache widerspricht ihm. Zur Erregung der Farben- und Tonempfindungen dienen

ausschließlich der opticus und der acusticus; sie sind und bleiben der einzige Träger eines solchen Empfindungsinhaltes. Dies erweist die neuere Theorie von den Sinnenfunctionen, indem sie zeigt, daß die Sinnennerven jenen Empfindungsinhalt nicht von Außen als Wirkung empfangen und bloß passiv nach Innen fortpflanzen, sondern daß sie ihn aus sich hervorbringen und auf jederlei Erregung zu erzeugen im Stande sind. Nicht bloß äußere Reize erregen Lichtphänomene, auch innere Zustände des Sehorgans vermögen analoge Wirkungen hervorzubringen, die bis zu eigentlichen Hallucinationen und Gesichtsphantasmen sich steigern können. Und alle Ursache zur Annahme ist vorhanden, daß auch die Gesichtsvorstellungen des gewöhnlichen Traumes im Heerde des optischen Nervenapparates vor sich gehen und, wie die Hallucinationen und Gesichtsphantasmen, auf einer vom Centrum ausgehenden Erregung desselben beruhen. Kurz der ganze tractus des Sehnerven zeigt sich als ein relativ selbstständiges Organ specifischer Leistungen, und etwas Analoges dürfen wir bei allen übrigen Sinnennerven annehmen. Die Leistung eines jeden ist eine scharf begränzte, eigenthümliche, darum aber auch eine unübertragbare. Was soll nun unter diesen factischen Verhältnissen eine „Vereinigung" sämmtlicher Sinnenempfindungen im Centralorgan bedeuten und wie wäre sie möglich? Könnte sie anders gedacht werden, als unter der abenteuerlichen Voraussetzung, daß jenes „Centralorgan" alle specifischen Sinnenfunctionen zumal in sich vollziehe und somit gleichzeitig die Rolle des opticus, acusticus, olfactorius u. s. w. zu übernehmen im Stande sey? Eine „Combination" jenes verschiedenen Empfindungsinhaltes freilich wird nöthig seyn und dazu wird es auch eines „Organs" oder der „Organe" bedürfen. Nur werden diese letztern nothwendig verschieden und auch räumlich getrennt seyn von den ebenso unter sich verschiedenen und räumlich gesonderten Sinnennerven. Wir gelangen dadurch ganz von selber und mit innerer Nothwendigkeit zur Vorstellung eines Systemes gesonderter, zugleich aber unter einander verbundener

und wechselseitig sich ergänzender Organe, von denen jedes nur zu specifischen Leistungen befähigt ist.

29. Dagegen zeigt sich die Hypothese eines allverbindenden einzigen Centralorgans als ein physiologischer Widerspruch. Es kann nichts Dergleichen geben, weil es völlig widersinnig ist anzunehmen, daß irgend ein „Organ" dazu befähigt wäre, alle specifischen Empfindungen mit einander in sich zu reproduciren und zugleich noch zu all' den unendlichen Vorstellungscombinationen, welche das Bewußtseyn in jedem Augenblicke vollzieht, den organischen Träger abzugeben.

Wenn sich daher eine solche Hypothese aus physiologischen Gründen als unmöglich erweist, so muß sie psychologisch betrachtet zugleich für unnöthig und überflüssig erklärt werden. Die Annahme eines „Sammelpunktes" aller Vorstellungen in einem einfachen Organe ist nicht geeignet, irgend einen psychischen Vorgang klarer erkennen oder gründlicher erforschen zu lassen. Einer „combinirenden Thätigkeit" des Bewußtseyns bedarf es immer, um auch nur die ersten elementaren Bewußtseynsphänomene erklärbar zu machen; eine solche Thätigkeit aber kann nicht ersetzt werden durch das bloße Versammeltseyn aller Vorstellungen in einem einzigen Organe. Im Gegentheil bedürfte es dann weit mehr der Annahme einer sondernden Thätigkeit, um die organisch in einander seyenden Vorstellungselemente psychisch vor dem unterschiedslosen Ineinanderlaufen zu bewahren. Und wenn wir nun auch willkürlich genug der combinirenden Thätigkeit des Bewußtseyns eine sondernde zur Seite stellen: so ist auch dadurch kein eigentlich psychischer Vorgang deutlicher geworden oder näher erklärt. Man muß zugeben, daß jene ganze Annahme völlig unfruchtbar und überflüssig sey in psychologischer Hinsicht; ja in diesem Betracht ist es völlig gleichgültig, ob man sie annehme oder verwerfe. Wenn daher die Hypothese vom einfachen Centralorgane physiologisch in Widersprüche verwickelt, psychologisch ohne Werth und Bedeutung ist: weßhalb doch vertheidigt man sie? Wir wissen es wohl: es sind metaphysische Axiome, denen man hier nicht untreu

werden will. Jedes Reale, also auch die Seele, ist nur als ein schlechthin Einfaches zu denken. Für diese metaphysisch präsumirte Seeleneinfachheit paßt nur ein ebenso einfaches Seelenorgan.

In diesem Betreff sind wir nun ganz unverholen entgegengesetzter Meinung: umgekehrt sind vielmehr der metaphysischen Forschung genaue und erschöpfende Erfahrungsbegriffe entgegenzubringen, statt von dieser einseitig ersonnene Abstractionen sich aufdringen zu lassen, welche die Untersuchung mit erkünstelten Problemen belasten.

30. Wenn wir daher, ohne fremdartige metaphysische Voraussetzungen einzumischen, den dargelegten physiologischen und psychologischen Thatbestand im Ganzen in's Auge fassen: so erhalten wir ein Resultat, welches ebenso die spiritualistischen Voraussetzungen zurückweist, als doch auch allen bloß materialistischen Voraussetzungen vollständig ein Ende macht.

Eine so complicirte Leistung, wie sie in jedem Vorstellungsacte vor uns liegt, kann nach ihrem physiologischen Verhalten nur durch vereinigtes Zusammenwirken vieler Organe zu Stande kommen, während die psychologische Seite der Function nur in ein selbstständig in jenen Organen wirkendes Seelenwesen verlegt werden kann. Zu letzterer Annahme nöthigen zwei entscheidende Gründe.

Jene combinirende Thätigkeit zuvörderst, welche die einfachen Functionen der physiologischen Organe im Vorstellungsacte zu einem gemeinsamen Resultate verbindet, kann weder in den einzelnen physiologischen Organen ihren Sitz haben, noch auch durch deren bloßes Zusammenwirken zu Stande kommen, weil dies Alles über den Begriff eines bloßen Aggregates nicht hinausreichen würde.

Die einzig genügende Erklärung bleibt daher, jene combinirende Thätigkeit in einem, alle einzelnen Functionen gleich Elementen zur Gesammtwirkung vereinigenden Seelenwesen zu suchen, dessen selbstständige Existenz hiermit, allen materialistischen Zweifeln gegenüber, festgestellt scheint.

Es aber gerade als „Seele" (Geist), nicht als einfaches Realwesen überhaupt zu bezeichnen, dazu nöthigt uns der **zweite** Grund. Es combinirt jene verschiedenen Functionen nicht nur zu einer Gesammtwirkung überhaupt, sondern das Vereinigende derselben ist eben der **Bewußtseynsact**. Ein bewußtseynerzeugendes Wesen können wir aber nur „Seele" nennen, oder auch „Geist", sofern an gegenwärtiger Stelle für uns noch keine objectiven Gründe vorliegen, zwischen beiden Bezeichnungen einen Unterschied zu machen.

31. Weiter ist aus dem Vorhergehenden zu folgern, daß jenes Vereinigende und Bewußtseynerzeugende, die „Seele", nicht auf ein einzelnes oder ausschließendes Organ eingeschränkt seyn kann. Sie ist **allen** Organen wirksam gegenwärtig, deren Function sie zu ihrer combinirenden Thätigkeit bedarf; denn nur so erklärt sich vollständig die **psychologische** Thatsache, wie sie das **Specifische** der Sensationen rein und unvermischt empfangen und in concentrirtere Bewußtseynsformen (Vorstellungen, Begriffe) umsetzen kann, ohne doch zugleich damit des eigenthümlichen Inhalts der erstern verlustig zu werden, welcher vielmehr als **selbstständiges Empfindungsleben** ihrem höhern Bewußtseyn stets gegenwärtig bleibt. Sie ist sonach gleich sehr und gleich energisch den niedern (Empfindungs-) Organen gegenwärtig, wie denjenigen, welche wir uns als Träger der eigentlichen Vorstellungsprocesse zu denken haben.

Auch aus **psychologischen** Gründen daher bestätigt es sich, daß die Lehre vom „einfachen Seelenorgane" unzureichend und lückenhaft bleibe. Aber auch die (von Fechner vorgetragene) Hypothese vom „wechselnden", bald engern bald weitern, Seelensitze scheint dem Thatbestande nicht hinreichend zu entsprechen (sofern nicht, worauf später Erklärungen desselben führen *), damit etwas ganz Anderes bezeichnet werden soll, als um was es hier sich handelt; indem nicht das **bleibende** psychophysische Wechselverhältniß zwischen Seele und Organ gemeint ist, sondern

*) Psychophysik II. S. 440. 442. 450 u. s. w.

die wechselnde, bald lebhaftere bald sinkende Thätigkeit des bewußten Seelenlebens, in Schlaf und Wachen, in gespannter oder abgewendeter Aufmerksamkeit). Fechner führt den thatsächlichen Beweis unbewußter Empfindungen, welche zugleich doch als psychische Functionen auf bewußte Vorgänge wirken; so daß man in Wahrheit behaupten darf: „daß der Mensch partiell schlafen und partiell wachen könne" (S. 450). Das bisher unbewußt Gebliebene kann über die „Bewußtseynsschwelle" erhoben werden, Bewußtes unter dieselbe sinken, während keines von beiden damit aufhört, Wirkung psychischer Thätigkeit zu seyn. Hierbei ist nur, wie es mir scheinen will, der Ausdruck eines „wechselnden", bald „engern" bald „weitern Seelensitzes" nicht genau genug, ja er könnte irre führen über den Sinn der ganzen Theorie, indem hier „Seele" und „Seelensitz" nur auf die Gränze der bewußten Functionen eingeschränkt werden, während der ursprüngliche Sinn beider Bezeichnungen bei Fechner unbestritten die bewußte und die bewußtlose Region des Seelenlebens gleicherweise umfaßt.

32. Somit bleibt es dabei: eine so complicirte Leistung, wie sie in jedem Vorstellungsacte sich vollzieht, kann nur durch vereinigtes Zusammenwirken verschiedener Organe zu Stande kommen, während das Vereinigende selbst, die „Seele", eben darum nicht irgend einem einzelnen Organe angehören kann. Sie allein ist vielmehr das Centralisirende jener gesammten Mannichfaltigkeit. Wessen die Seele dagegen wirklich bedarf, um die einzelnen Functionen der Organe unter sich zu combiniren, ist ein möglichst vielseitiges System von Verbindungsgliedern zwischen den einzelnen Centralorganen.

Und für diese (psychologische) Forderung läßt uns die physiologische Erfahrung wirklich nicht im Stiche. Als anatomischen Repräsentanten jener psychischen Combinationsfähigkeit stellt sich uns, unverkennbar und nach der ungezwungensten Deutung (§. 20), der Reichthum jener zahllosen Verbindungsfäden dar, welche die Nervenganglien (als relative Centralorgane) durchsetzen und verknüpfen. Und eben diese Anordnung, welche, un-

ter der bisherigen Voraussetzung eines einzigen Centralorgans in irgend einem unpaarigen Theile des Hirns, als völlig räthselhaft und widersinnig erscheinen mußte, weil sie jeder Vorstellung eines solchen „Mittelpunktes“ direct widerspricht, gewinnt nunmehr den umgekehrten Charakter, die einzig zweckmäßige, dem physiologischen, wie psychologischen Bedürfnisse einzig adäquate zu seyn.

33. Aber auch die Folgerungen, welche psychologischer Seits aus diesem Thatbestande sich ergeben, entsprechen genau den Resultaten, zu denen die unbefangene psychologische Forschung uns hinführt. Die alte Lehre vom „Sitze der Seele“ muß consequenter Weise behaupten und hat behauptet, daß die specifische Empfindung im Sinnenorgane ein bloß physiologischer Vorgang sey und allein im Centralorgane, „hinten im Hirn“, zum Bewußtseyn erhoben, also dort erst zu eigentlicher Empfindung werde. Ich habe an anderer Stelle die ungemeinen Schwierigkeiten beleuchtet, von welchen diese Vorstellungsart gedrückt wird *). Diese besondern Schwierigkeiten fallen für die gegenwärtige Auffassung von selbst hinweg. Nichts hindert uns, die Energie des Sinnenorgans nach ihrem psychologischen Werthe zugleich als das unmittelbar Veranlassende des Bewußtseyns zu bezeichnen, indem der Reiz die im Sinnenorgane gegenwärtige Seele mittrifft, so daß sie dort, nicht erst „hinten im Hirn“, die Umstimmung des Organs mit dem Bewußtseynsacte beantwortet, wiewohl diese Umstimmung in Bezug auf den Bewußtseynsgrad so leise seyn kann (Fechner hat uns soeben die Bedingungen und Modalitäten davon nachgewiesen), daß sie in gewissen Fällen unter der Bewußtseynsschwelle bleiben kann.

Wir können daher die einzelnen Nervencentralorgane nach den psychischen Functionen, welche an ihre Umstimmung sich anschließen, zugleich als die Träger (physiologischen Organe) be-

*) Bis zum Erscheinen meiner „Psychologie“ darf ich in dieser Beziehung auf die Abhandlung: „über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung“ in gegenwärtiger Zeitschr. (Bd. XXXIII, S. 93, §. 11 ff.) verweisen.

wußter Seelenacte denken. Damit ist jedoch, ausdrücklich sey es bemerkt, das Bewußtseynsphänomen an sich selbst noch nicht erklärt, die rein psychologische Frage noch nicht beantwortet, wie im realen Wesen der Seele aus jenen physiologischen Umstimmungen das Bewußtseyn entstehe? Was der Sensualismus, der in seinen weitern Folgerungen über das reale Wesen der Seele zum Materialismus wird, allerdings schon geleistet zu haben sich überredet, wenn er die physiologischen Bedingungen der Empfindung erklärt hat.

34. Jenes Ergebniß von der physiologischen Bedeutung der Nervencentren, die wir in diesem Sinne, richtig verstanden, gar füglich „Bewußtseynspunkte" nennen könnten, muß abermals auf den allgemeinen Begriff vom Seelenorgane von entscheidendster Wichtigkeit werden. Das bewußte Leben der Seele besteht offenbar nur darin, einfache Bewußtseynsacte (Elementarvorstellungen) unter sich zu verbinden, zu höhern Einheiten zu verarbeiten und daraus größere Vorstellungsreihen zu erzeugen. Dieser seinem Inhalte nach stets wechselnde und unendlich bewegliche Gesammterfolg, den man eben „Bewußtseyn" nennt, ist nun kein ruhender Zustand, in den die Seele ohne ihr Zuthun hinein geriethe, sondern sie kann zugeständlich nur als das Thätige, Producirende desselben gedacht werden. Bewußtseyn ist daher überhaupt ununterbrochenes Resultat ihrer combinirenden Thätigkeit, indem sie aus der Zusammenwirkung jener „Bewußtseynspunkte" stets neu und stets anders es erzeugt, welche daher nur in ihrer Gesammtheit und durch ihr Combinirtwerden Träger und Organe des Bewußtseyns sind. Ebenso kann die Seele selbst, als das Bewußtseynerzeugende und zwar durch selbstthätige Combination Erzeugende, nur in der Gesammtheit jener Centralorgane oder „Bewußtseynspunkte", durch die sie selbstthätig operirt, wirksam gegenwärtig seyn. Hiermit ist ebenso die spiritualistische Lehre von der Einfachheit des Seelenwesens berichtigt, als die sensualistisch-materialistische Auffassung widerlegt, welche Seele und Bewußtseyn als bloßen Effect, als „Summe" oder „Resultante" von „Einzel-

sensationen" (dem, was wir „Bewußtseynspunkte" nannten) zu erklären versucht.

So treffen die Ergebnisse der physiologischen und psychologischen Betrachtung an ihren Enden sich ergänzend zusammen. Wie aus anatomisch-physiologischen Gründen es unstatthaft erscheinen mußte, einen einfachen Sitz der Seele zu suchen: in ganz gleicher Weise zeigt psychologisch diese Auskunft sich unzureichend, weil Bewußtseyn nicht einfacher oder ruhender Zustand ist, sondern stetes Erzeugniß einer aus den verschiedenen Bewußtseynselementen combinirenden Thätigkeit der Seele.

Geschrieben im November 1860.

Ueber die Gränzen der Selbsterkenntniß.

Von **Wirth**.

Wir haben kaum eine Periode der deutschen Philosophie hinter uns, in welcher dieselbe den Anspruch, das System des absoluten Wissens zu seyn, erhoben hatte; — sicher die allerhöchste Höhe von Vollendung, welche überhaupt der Dogmatismus behaupten kann erreicht zu haben. Zwar bezog sich das absolute Wissen, welches sich die Philosophie zuschrieb, nicht auf das unendliche Detail der Empirie, sondern nur auf das wesentliche Seyn, insbesondere das Absolute, als dessen vollkommenes Selbstbewußtwerden sich der spekulative Geist erfaßte. Allein schon der Anspruch, das wesentliche und absolute Seyn in allen seinen Bestimmungen und Formen erschöpfend zu begreifen, übersteigt zweifelsohne das Maaß der menschlichen Erkenntniß, und überdieß lag bei jener Tendenz, die absolute Form des Selbstbewußtseyns des Unendlichen in sich darzustellen, die Gefahr nahe, alles Seyn, worauf sich das philosophische Wissen nicht erstreckte, entweder als gleichgültig und werthlos oder gar als nicht seyend zu betrachten. Dieß geschah denn auch wirklich sowohl hinsichtlich des Absoluten, welches, sofern es als trans-

scendent zu betrachten ist, gar nicht anerkannt wurde, als hinsichtlich des ganzen unendlichen Gebiets des Universums, soweit dieses außer unsere Erde, somit unsern Wissenskreis fällt; denn eben dieses ganze unermeßliche Gebiet mit allen seinen Weltkörpern und Sternsystemen wurde frischweg als unbelebt und unbeseelt, als bloße Lichtemanation erklärt, nur damit nichts wahrhaft Seyendes, Wissenswürdiges sey, was nicht bereits von dem Denken der absoluten Philosophie durchdrungen und in sie aufgenommen wäre.

Wie sehr demnach die Selbstüberschätzung sich an der Philosophie selbst rächte, erhellt aus dem Gesagten. Schon diese Ueberspannung des Dogmatismus und seiner Ansprüche mußte eine kritische Reaktion hervorrufen, auch abgesehen davon, daß wir unverkennbar an dem Ende einer ganzen Periode der deutschen Philosophie angelangt sind, wo überhaupt, nachdem nach einander und zum Theil gleichzeitig alle möglichen Principien, sich wechselseitig bestreitend, aufgetreten und zu besonderen Systemen ausgebildet worden sind, die kritische Stimmung eine sehr erklärliche Erscheinung ist. Kritisch muß auch meines Erachtens jede ächte Philosophie seyn; sie muß stets bei allem positiven Wissen, das wir errungen haben, besonnen dessen, daß wir vom Ziele des Wissensprocesses noch weit entfernt sind, eingedenk bleiben. Nur fragt es sich, ob sie wesentlich nichts anderes seyn darf, als Kriticismus, ob also ihre ganze Entwicklung und Ausführung nur im Setzen und Wiederaufheben des Gesetzten, im Poniren und Negiren, in Darstellung bloßer Antinomien bestehe?

Einige unserer philosophischen Zeitgenossen sind dieser Ansicht, und sie verlangen daher, daß die Philosophie wieder zum Kant'schen Kriticismus zurückkehren solle. Allein so berechtigt die kritische Richtung des philosophischen Bewußtseyns, wie schon bemerkt worden, an sich und zumal in unseren Tagen ist: so wenig würde uns durch einfache Rückkehr zum Kriticismus Kant's zu helfen seyn. Ich glaube zwar, daß im Systeme Kant's noch viele ungehobene Schätze des Wissens sich finden; allein als Ganzes läßt sich dasselbe unmöglich neubeleben, so wenig als

irgend eine verschwundene Gestalt der Geschichte wieder unmittelbar in ihrer Totalität zu verjüngen ist. Die Geschichte der Menschheit, insbesondere die des denkenden Bewußtseyns schreitet unaufhaltsam fort, und wohl nimmt dieses Bewußtseyn in seine reifern Gestaltungen Bestandtheile des früheren Geisteslebens mit auf, aber nicht ohne sie zu verändern und seinem eigenen individuellen Wesen zu assimiliren. Es ist daher immer ein Zeichen zwar von dem vielleicht ganz begründeten Gefühle eines vorhandenen Mangels, aber auch von dem eigenen Mangel an tieferer Einsicht in die Natur des menschlichen Geistes und seiner Entwicklung, wie an selbstständiger Produktivität, wenn man uns die Rückkehr zu irgend einem längst dagewesenen Systeme als solchem anempfiehlt.

Wollen wir uns, wie es dem Philosophen geziemt, nicht einfach auf eine fremde Autorität stützen, so müssen wir die Gränzen unserer Erkenntniß und zwar zunächst unserer Selbsterkenntniß vorurtheilsfrei untersuchen und sie selbstständig zu bestimmen uns bestreben. Ich sage: zunächst unserer Selbsterkenntniß. Denn es ist klar, daß wir nur von ihr aus auf die Erkenntniß der Außenwelt übergehen, daß wir nur, wenn wir in unserem Selbstbewußtseyn einen festen Anhaltspunkt gewonnen haben, von da aus eine feste Brücke zur objectiven Welterkenntniß gewinnen können. Zwar scheint auf den ersten Anblick die Erkenntniß der Außenwelt das Leichtere und Sicherere, weil es den Anschein hat, als sey dieselbe uns unmittelbar gegeben. Allein gegeben sind nicht die Dinge selbst, die wir wahrnehmen, sondern nur unsere Wahrnehmungen, welche hinwiederum auf Empfindungen, bloßen Affektionen unseres Ich beruhen, und wir werden daher von der objektiven Welt aus vielmehr auf unser Inneres zurückgewiesen, um hier zu sehen, was an den Affektionen und Erregungen des Ich objektiv, was bloß subjektiv sey, oder mit anderen Worten: die erste Frage, welche sich bei der Untersuchung der Möglichkeit und der Gränzen unserer Erkenntniß, d. h. eines dem Seyn an sich entsprechenden Denkens er-

giebt, ist die nach der Möglichkeit und dem Umfang der Selbsterkenntniß des Ich von sich selbst, von seiner eigenen Natur.

Es ist dieß auch der Gang, welchen der Kriticismus überall, wo er erwacht ist, zu allen Zeiten genommen hat. Nachdem die griechische Philosophie in ihrer ersten Periode sich zunächst ganz naiv, ohne zuvor die Bedingungen und Gränzen unserer Erkenntniß zu untersuchen, mit der objektiven Welt, ihrer Erforschung und sogar der Erklärung ihres Werdens beschäftigt hatte, aber hiergegen zuletzt auch die Skepsis erwacht war: lenkte bekanntlich Sokrates die Forschung von der Außenwelt auf die Innenwelt, und die Selbsterkenntniß erschien ihm als der wichtigste und würdigste Gegenstand des philosophischen Triebes, wie als die richtige Grundlage alles andern Wissens. Ganz verwandt damit war dann auch das Verfahren Descartes', wenn er vom unbedingten Skepticismus ausging und in seinem Cogito ergo sum den ersten festen Anhaltspunkt unseres Wissens fand, und selbst Kant dürfen wir hierher rechnen, sofern er das starre Gebäude des Dogmatismus, in welches abermals die Philosophie sich verirrt hatte, erschütterte, das Denken auf sich selbst, seine reine Form und die Möglichkeit reiner Vernunfterkenntniß richtete und diese Selbsterkenntniß als die allererste Aufgabe der Philosophie bezeichnete.

Diesen Weg versuchte auch ich in der unserer Zeitschr. einverleibten Abhandlung über den Anfang und ersten dogmatischen Fortgang der Philosophie einzuschlagen. Ich habe daselbst gezeigt, daß der erste philosophische Denkakt ein absolut skeptisch-kritischer sey und in dem universellen problematischen Urtheil besteht: es ist ebensowohl möglich, daß allem, was wir denken, das Seyn nicht entspreche, als daß es ihm entspreche; aber ich habe auch weiterhin nachgewiesen, daß dem, was wir denken, unmöglich das Seyn zugleich und in derselben Beziehung entsprechen und nicht entsprechen könne. Also unmittelbar in dem reinsten Zweifel, in der schlechthinnigen Negativität des Denkens liegt doch etwas absolut Gewisses, eine schlechthin nothwendige Norm des Denkens, welche, wie sie a priori nothwendig ist, so

alles andere reale Denken absolut bestimmt. Allein nun fragt es sich: kann das denkende Ich, indem es sich auf sich selbst zurückzieht, nicht blos etwas absolut gewisses Formales, dergleichen die Denkgesetze sind, sondern auch eine objectiv gewisse inhaltliche Bestimmung gewinnen? Kann insbesondere das denkende Ich in seiner Selbsterkenntniß auch zu einem assertorischen und apodiktischen Urtheil über sein eigenes Wesen, dieses in seinem Verhältniß zur Sinnlichkeit betrachtet, sich erheben?

Ich glaube diese Frage bejahen und behaupten zu müssen, daß unzweifelhafte Thatsachen der Selbstbeobachtung uns wenigstens zu dem assertorischen und apodiktischen Urtheile nöthigen, daß der Geist, in so engem Verbande er auch mit dem materiellen Organismus steht, doch selbst kein Stoff oder Stoffeffekt seyn könne, sondern etwas vom Stoffe specifisch Verschiedenes, dem Leibe gegenüber Selbstständiges und wesentlich Höheres seyn müsse. Kant hat zwar in seiner Kritik der reinen Vernunft die a priori nothwendigen Denkformen und Normen als die Typen aller Vernunfterkenntniß aufgezeigt, aber in seiner Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft die Möglichkeit einer reinen Seelenlehre bestritten. Allein fassen wir den Begriff der Selbsterkenntniß in dem weiteren Sinne, in welchem sie unsere gesammte Selbstbeobachtung, nicht bloß die rein rationale, sondern auch die empirische umfaßt: so werden wir derselben eine wirkliche Erkenntniß von dem Wesen der Seele vindiciren müssen. Daß wir denken, daß das Ich seiner selbst bewußt sey, daß es sich sittlich selbst bestimmen könne und solle und auch in Wirklichkeit sich sittlich bestimme: dieß Alles sind unzweifelhafte Thatsachen der Selbstbeobachtung, welche zum Theil in dieser selbst, sofern sie ein sich selbst Denken ist, mitenthalten und mitgesetzt sind. Mit ihnen ist aber jenes Urtheil über das immaterielle Wesen des Ich selbst gegeben und mit Nothwendigkeit begründet. Denn welche Ansicht man auch von dem Stoffe haben mag, sey es daß man ihn als etwas Kontinuirliches sich denke oder als aus Atomen zusammengesetzt sich vorstelle, und hinwiederum mögen diese Atome selbst Körperchen oder bloße

Kraftwesen seyn: das muß man doch anerkennen, daß der Stoff etwas Theilbares und Ausgedehntes ist. Allein das denkende Ich selbst kann nichts Theilbares seyn; denn es ist sich seiner individuellen Einheit und Identität in allen Zeitmomenten bewußt, das Theilbare aber kann, weil jeder Theil, in den es zerlegt werden kann, wieder ein anderer ist, nichts individuell mit sich Identisches seyn. Das Ausgedehnte hinwiederum ist ein außer sich Seyendes und Extensives; aber das Denken und insbesondere das Sichselbstdenken ist etwas Intensives, in sich selbst Seyendes; es ist zugleich ein sich von sich Unterscheiden und sich auf sich selbst Beziehen, Reflexion.

Der Geist in seinem Zusammenhang mit dem Leibe hat auch solche Momente seines theoretischen Processes, welche in gleicher Weise an dem geistigen und leiblichen Seyn theilhaben; aber gerade hierin tritt nur um so klarer und bestimmter der Unterschied des rein geistigen Seyns von dem körperlichen hervor. Die Empfindungen, eben jene sinnlich seelischen Erregungen, beziehen sich immer nur auf das Einzelne, Sinnliche, Wechselnde und Zufällige, und haben dieses zu ihrem Gegenstande und Inhalt, während das Denken sich zu allgemeinen, nothwendigen und in aller Zeit sich gleichbleibenden Begriffen erhebt, aber eben damit der Geist seine über alle Sinnlichkeit und deren wechselnde Verhältnisse hinausliegende Wesenheit und freie Schöpferkraft offenbart.

Noch deutlicher und einleuchtender ergiebt sich die Wahrheit unserer Ueberzeugung aus der sittlichen Natur des Geistes, welche gleichfalls eine unumstößliche Thatsache der Selbstbeobachtung ist. Denn Thatsache der Selbstbeobachtung, welche jeder an sich selbst machen kann, ist unzweifelhaft, daß der Geist vermittelst seines vernünftigen Denkens zu schlechthin allgemeinen Normen und Gesetzen seines Handelns sich erheben kann, nach welchen der Wille das sinnliche Leben frei zu beherrschen und zu bestimmen nicht nur die Verpflichtung hat, sondern auch dieß vermag und nach welchen er auch in Wirklichkeit, wenn er sittlich thätig ist, handelt. Daraus erhellt auf's deutlichste, daß

der Geist höherer Natur seyn muß, als der Stoff, weil nur das Höhere über das Niedere zu herrschen vermag.

Führt nun auch der Materialismus gegen die von uns geltend gemachten Thatsachen andere an, welche auf eine gewisse Abhängigkeit des Geistes von dem Stoffe hinweisen, so sind diese Thatsachen zwar wohl Instanzen gegen den einseitigen Idealismus, welcher das ideelle, geistige Seyn als das allein Seyende betrachtet, nicht aber gegen den Ideal-Realismus, welcher Geist und Leib des Menschen als in sich differente, specifisch unterschiedene Formen des Einen menschlichen Wesens ansieht. Denn von dem Standpunkt dieses Systems aus erklärt es sich sehr wohl, daß der Geist unter Umständen in eine gewisse Abhängigkeit vom Leibe kommen kann, resp. muß; aber zugleich bleibt die Wahrheit eben dieses Systems dennoch unerschüttert, weil das allgemeine und nothwendige Denken und Wollen, zu welchem der Geist sich erheben kann und soll, jedenfalls sein Vermögen, unabhängig von aller Sinnlichkeit sich zu bestimmen, also auch eine immaterielle Wesenheit desselben beweist, wenn diese auch nicht immer sich in ihrer übersinnlichen Freiheit äußert, sondern um ihres Zusammenhangs mit der sinnlichen Natur willen vielfach darin gehemmt wird.

So gewiß nun aber dieser idealistische Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zum Leibe auf unzweifelhafte Thatsachen der Selbstbeobachtung sich stützt: so ferne sind wir doch noch davon, denselben erschöpfend erfaßt zu haben, vielmehr ist er, wie alle anderen Begriffe, selbst erst im Werden, in der Annäherung zu seiner Vollendung begriffen, und das Gleiche gilt auch von dem Begriffe der Materie, worüber noch lange weit aus einander gehende Ansichten sich streiten werden. Wollen wir namentlich das Eingreifen des Geistes auf seine sinnliche Organisation im Einzelnen verfolgen, so zeigt der Stand der Psychologie zur Genüge, wie viele Lücken noch eben diese Lehre habe, so viel Beachtenswerthes auch in dieser Beziehung die Forschung bereits an's Tageslicht gefördert haben mag. Vollends über das Fortleben des Geistes nach dem Tode ist kaum das Daß

für uns zur Gewißheit zu erheben, viel weniger läßt sich über die Modalität derselben eine sichere Ueberzeugung gewinnen, und eine Präexistenz unseres Ich gehört, obwohl durch den idealistischen Atomismus neuerdings wieder behauptet, doch noch ganz in das Gebiet der Hypothesen, die aller Anschauung und Beobachtung unzugänglich, somit ganz dubiös sind.

Ich glaubte daher in meiner Beurtheilung der Schrift von Jürgen Bona Meyer: Zum Streit über Leib und Seele, die Gränzen unserer Selbsterkenntniß anders bestimmen zu müssen, als der geehrte Mitarbeiter an unserer Zeitschr. dieß gethan hat. Während ich glaube, unser Nichtwissen erstrecke sich blos auf viele Partien des wirklichen Seelen- und Leibeslebens, auf die Art und Weise seiner Entstehung und des nach dem Tode eintretenden Fortlebens, behauptet Meyer umgekehrt, unser Nichtwissen erstrecke sich auch auf das Grundproblem selbst, um das es sich im Streite zwischen Idealismus und Materialismus handelt, nämlich auf die Frage, ob der Geist etwas Stoffartiges oder ein Effekt des Stoffs, oder umgekehrt ob er etwas von dem Stoffe specifisch Verschiedenes, etwas dem Leibe gegenüber Selbstständiges und wesentlich Höheres sey. Nachdem nun Meyer mein Referat über seine Schrift einer Erwiderung gewürdigt hat (Bd. 37, Heft II), so scheint mir die Wichtigkeit des in Rede stehenden Problems, das nicht nur derzeit noch immer in dem Vordergrund der wissenschaftlichen Bewegung Deutschlands sich befindet, sondern auch an sich betrachtet fortwährend eine nie zu erschöpfende Hauptfrage der tieferen Wissenschaft, insbesondere der Philosophie gebildet hat und bilden wird, zu erfordern, daß ich seine Gegenbemerkungen nicht mit Stillschweigen übergehe.

In dieser Beziehung freut es mich nun, vollkommen der Bemerkung Meyers beipflichten zu können, daß „der Materialismus, sobald er anfängt sich zum wissenschaftlichen System zu entwickeln, in Idealismus umschlägt, und daher auch jetzt von einer derartigen wissenschaftlichen Anstrengung des Materialismus nur ein dem Idealismus günstiger Ausgang“ zu erwarten wäre. Unverkennbar hat sich bis jetzt der unter uns aufgetretene Ma-

terialismus einer wissenschaftlichen Anstrengung nicht besonders befleißigt. Er ist unter uns mit einem auffallenden Mangel an logischer, insbesondere ontologischer Begriffsbildung aufgetreten, und so gewiß demselben, namentlich einem abstrakten, die Bedeutung der Sinnlichkeit verkennenden Idealismus gegenüber, eine gewisse Berechtigung zukommt, so gewiß ist doch die umgekehrte Einseitigkeit, in welche er als Materialismus verfällt, nur da denkbar, wo man nicht gründlich genug in das innere Wesen des Menschen einzudringen sich bestrebt. Wenn aber dem so ist, so muß ich fragen: wie kann Meyer dennoch fortwährend die Frage, ob der Geist ein Stoff oder Stoffeffekt sey, als etwas rein Problematisches betrachten? In der Bejahung dieser Frage besteht ja das eigentliche Wesen des Materialismus, und wenn man daher von einer wissenschaftlichen Durchbildung des Materialismus zum System sich einen dem Idealismus günstigen Ausgang verspricht, so muß man sicher auch von einer solchen Durchbildung die Verneinung jener Frage erwarten. Ein bloßes unwissenschaftliches, oft polterndes Gerede, verbunden mit dem Aufgreifen einzelner nicht einmal gehörig gewürdigter Thatsachen und mit rohen Ausfällen auf wissenschaftliche Gegner, wie wir dieß zur Genüge in den Schriften der Materialisten finden, kann doch in den Augen eines besonnenen Forschers, geschweige eines Philosophen unmöglich einen Werth haben.

Selbst durch dasjenige, was Kant skeptisch gegen den idealistischen Begriff der Seele eingewendet hat und was Meyer als Instanz gegen meine Auffassung anführt, kann dieselbe nicht erschüttert werden. Ein so scharfsinniger Kritiker Kant auch war, so hat er sich doch in seiner Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft zu weit von seiner kritischen Tendenz fortreißen lassen. Kant's Polemik in diesem Abschnitte seiner Kritik der reinen Vernunft ist zwar gegen die zu seiner Zeit geltende sogenannte rationale Psychologie gerichtet, welcher solche Ansichten über das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zum Leibe zu Grunde lagen, die ich keineswegs theile. Die Seele ist mir nicht eine schlechthin einfache Substanz, ein Ding in dem Kör-

per, das irgendwo in diesem Körper seinen Sitz hat; und nicht aus dem rein abstrakten Begriff des Ich, des transscendentalen Seelenbewußtseyns, sondern aus der konkreten, empirischen Selbstbeobachtung können und müssen wir meines Erachtens unsere Begriffe über das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zum Leibe schöpfen. Dennoch ist Kant in seiner Kritik der rationalen Psychologie zu weit gegangen und hat mit den irrigen Vorstellungen derselben auch wahre Begriffe, welche in ihr mitenthalten waren, verworfen oder wenigstens in Frage gestellt.

Kant sagt insbesondere in der von Meyer ausgehobenen Stelle, der Rationalist würde, statt aus dem bloßen Denkungsvermögen ohne irgend eine beharrliche Anschauung ein für sich bestehendes Wesen zu machen, blos weil die Einheit der Apperception im Denken keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaube, besser daran thun zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären. Allein diese Forderung geht offenbar zu weit. Wenn der Rationalist aus den vorliegenden psychologischen Thatsachen folgern kann, daß es eine denkende, immaterielle Natur gebe: so bleibt die Wahrheit dieser Annahme feststehen, gesetzt auch, es gelänge uns nicht, die Möglichkeit einer denkenden Natur zu erklären. Ebenso hat der Physiker ein vollkommenes Recht dazu, das Licht als eine Aetherbewegung zu betrachten, wenn die vorhandenen Lichtphänomene allein aus der Annahme, daß das Licht in bloßer Aetherbewegung bestehe, sich hinreichend begreifen lassen, gesetzt auch, der Physiker vermöchte nimmermehr die Möglichkeit einer Aetherbewegung selbst zu erklären. Allerdings soll die Philosophie in ihrer höheren Entwicklung dazu fortgehen, die Möglichkeit einer denkenden Natur zu erklären; allein von dem Gelingen dieses Versuchs kann in keiner Weise der Glaube an die Wirklichkeit einer denkenden Natur abhängig gemacht werden, weil dieselbe aus unzweifelhaften Thatsachen erhellt.

Ebensowenig aber vermag ich in derjenigen Aeußerung Kant's, welche Meyer aus einer andern Schrift desselben beibringt, irgend einen stichhaltigen Grund gegen die idealistische

Auffassung des Wesens der Seele zu finden. Hiernach hätte Kant geglaubt, daß, wenn auch die Einfachheit und Substantialität wie die Untheilbarkeit der Seele bewiesen sey, durch diesen Beweis noch immer unausgemacht bliebe, ob die Seele von der Art derjenigen Substanzen, die im Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganzes geben, also materiell, oder ob sie immateriell, folglich ein Geist sey. Wenn aber wirklich die Seele untheilbar ist, so kann sie nicht materiell seyn, weil alles Materielle theilbar ist. Kant's Annahme also, daß die Seele untheilbar und doch materiell sey, ist ein Widerspruch mit sich selbst. Meyer selbst bemerkt, daß die von ihm angeführten Worte Kant's wohl nur zum polemischen Gebrauch beiläufig geschrieben seyen, und nicht im Einklang mit Kant's eigentlicher Neigung stehen, den Hintergrund der ganzen Erscheinungswelt sich idealistisch zu denken. Aber eben deßwegen kann ich nicht, wie Meyer, dieselben für „besonders beachtenswerth" halten, da als besonders beachtenswerth in einem System mir nur dasjenige gelten kann, was im Einklang mit dem wahren Princip und Geist desselben, wie mit der wohlbegründeten Ueberzeugung seines Urhebers steht.

Am allerwenigsten kann ich zu meinem Bedauern den von Meyer selbst formulirten Einwendungen eine Geltung zuschreiben gegen das System des Ideal-Realismus, wie ich dasselbe in meiner Beleuchtung seiner Schrift bestimmt habe. Wenn Meyer daraus, daß das System des Ideal-Realismus kein Seyn der Seele ohne ein leibliches Organ kennt, folgert, daß demnach die abgeschiedene Seele einen Leib habe, dieser Leib in die Kategorie des Räumlichen falle, die abgeschiedenen Seelen also (!) irgendwo in der Luft umherschweben und, wenn nicht durch besondere Repulsivkräfte verhindert, der beständigen Gefahr ausgesetzt seyn müßten, von irgend einem Menschen oder Thier eingeathmet zu werden: so weiß ich in der That nicht, ob diese Einwendung ernstlich gemeint sey, ob wirklich Meyer der Meinung ist, der Ideal-Realismus „müsse nothwendig diese Folgerungen zulassen"

oder ob derselbe nicht auch diese Worte „blos zum polemischen Gebrauch" geschrieben habe. Sollte er wirklich im Ernste gesprochen haben, so müßte ich vor Allem daran erinnern, daß der Ideal-Realismus an sich, um gegenüber dem Materialismus seine Lehre vom Verhältniß der Seele zum Leibe geltend zu machen, durchaus nicht nöthig hat, sich auf die Art und Weise des persönlichen Fortlebens einzulassen. Er kann sehr wohl behaupten, daß wir hierüber nichts wissen, daß sogar die Frage, ob ein solches Fortleben stattfinde, unlösbar sey, und doch kann er bei allem dem die Ansicht geltend machen, daß einerseits der Geist selbst kein Stoff oder Stoffeffekt sey, andererseits ein Seyn, ein individuelles Leben des Geistes ohne ein leibliches Organ nicht gedacht werden könne. Hört das individuelle Leben des Geistes nach dem Tode auf, so fällt von selbst jede Frage nach dem Orte desselben und der Beschaffenheit des leiblichen Organs hinweg; ja diese Frage fällt selbst dann für uns hinweg, wenn wir nur behaupten, daß wir nichts Positives und Sicheres hierüber wissen. Der Satz des Ideal-Realismus lautet nur: der Geist, obwohl specifisch verschieden vom Leibe, kann doch kein individuelles Leben ohne den Leib führen, d. h., wie sich von selbst versteht, so lange er lebt; aber wie lange er lebt, ob in alle Ewigkeit oder nicht, darüber braucht sich der Ideal-Realismus als solcher nicht zu erklären. Es ist ganz richtig, daß die Wahrheit einer Hypothese, einer Theorie danach zu bemessen ist, ob dieselbe mit uns bekannten Thatsachen in Uebereinstimmung stehe oder nicht, ob diese Thatsachen aus ihr sich erklären lassen oder nicht; aber diese Phänomene müssen eben selbst Thatsachen, sie dürfen nicht etwa selbst bloße Hypothesen seyn. Meyer stellt selbst diesen richtigen Kanon (S. 236) auf; aber ist denn die persönliche Fortdauer eine wirkliche Thatsache, also Etwas, was Gegenstand unserer Beobachtung und Wahrnehmung wäre? Am allerwenigsten läßt sich aus dem, was selbst erst hypothetischer Natur und Sache des bloßen Glaubens ist, wie die persönliche Unsterblichkeit oder vollends die Modalität des Fortlebens, gegen einen durch evidente Thatsachen

erweisbaren Begriff, dergleichen der Begriff der Immaterialität des Geistes ist, argumentiren.

Gesetzt nun aber auch, ein tieferes Nachdenken führte wirklich zu einem geläuterten Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, wäre denn unser Luftkreis die alleinige Sphäre, worin das Fortleben der Seelen stattfinden könnte, und giebt es wirklich hierfür nach Meyer's Physik im ganzen unermeßlichen Weltall keinen anderen denkbaren Ort?

Allein soll nicht die Philosophie, statt mit Untersuchungen über das Wesen der Seele und des Leibes sich zu beschäftigen, lieber allen diesen Untersuchungen Valet sagen und sich auf „die Beobachtung der Erscheinungswelt des Geistes" beschränken? Man hat dieß neuerdings vielfach verlangt, und bereits ist ganz nach dem Vorbild der sog. exakten Wissenschaften auch eine „exakte" Philosophie aufgestellt worden. Auch Meyer stimmt in diesen Ton ein, wenn er sagt: gerade wie die Naturwissenschaften mit vielem Erfolg die Bewegungen des Stoffes und ihre Gesetze kennen zu lernen sich im Stande zeigen, ohne das Wesen der Materie und die Grundursache der Bewegung zu begreifen, so werde auch die Philosophie im Stande seyn, die Erscheinungen des geistigen Lebens auf dem Gebiet der logischen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Vorstellungen zu erforschen, ohne zu wissen, was das Wesen des Geistes und wie sein Verhältniß zum Körper sey. Und der Fortschritt auf dieser Bahn der Untersuchung werde um so größer seyn, je weniger Kraft der menschliche Geist auf die Erforschung jener unlösbaren Probleme vergeude. Hierauf muß ich aber erwidern, daß eine solche rein empirische, auf die bloße Erscheinungswelt des Geistes sich beschränkende Wissenschaft jeden anderen Namen, nur nicht den der Philosophie verdient, deren charakteristisches Wesen eben darin besteht, daß sie die Principien des Seyns und das innere Wesen der Erscheinungswelt zu erforschen strebt. Die Naturwissenschaften können sich auf die angegebene Sphäre der Erkenntniß beschränken, überhaupt jede besondere Wissenschaft kann sich ein beliebiges Gebiet des Seyns zu ihrem Gegenstande erwählen, ohne sich

um das Uebrige zu bekümmern, und zwar eben, weil sie eine besondere Wissenschaft ist; keineswegs aber kann dieß die Philosophie thun, welche die universelle Wissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften ist. Ueberdieß habe ich in meiner Beurtheilung der Meyer'schen Schrift (Bd. 36. Heft I. S. 179) ausführlich gezeigt, daß bei gänzlicher Unentschiedenheit über die Grundfrage, welche sich zwischen dem Idealismus und Materialismus erhoben, nicht einmal eine wissenschaftliche Psychologie möglich ist. Meyer hat es gänzlich vermieden, hierauf näher einzugehen, und ich muß demnach meine Einwendungen als unerledigt betrachten. Noch mehr gilt das Gesagte von idealen Wissenschaften, der Ethik, Religionslehre und Ästhetik. Die sittlichen Vernunftgesetze, die Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens, das ästhetische Ideal, das Seyn Gottes setzen, wie die sämmtlichen übrigen Grundideen dieser Wissenschaft, die Wahrheit des idealistischen Begriffs des Geistes mit Nothwendigkeit voraus, wenn sie selbst wahr seyn sollen, und wer daher über diesen Grundbegriff in einem unentschiedenen Hin- und Herschwanken sich befindet, wird auch die angegebenen Probleme der idealen Wissenschaften des Geistes zu keiner, irgend befriedigenden Lösung bringen können.

Aber bei all' dieser Differenz bin ich doch darin mit Meyer einverstanden, und freue mich dieses Einverständnisses, daß nämlich die Philosophie, indem sie ein wirkliches Wissen wird, doch fortwährend der Gränzen desselben sich bewußt bleiben müsse. Ich nenne eine solche Philosophie kritischen Dogmatismus, und ich weiß nicht, was M. gegen diese Bezeichnung einzuwenden hat, inwiefern er darin eine Vereinigung der als durchaus heterogen gedachten philosophischen Begriffe findet. Ich weiß wohl, daß man früher Dogmatismus und Kriticismus in einem absoluten Gegensatz sich gedacht, und den Begriff des Dogmatismus in einem engeren Sinne, als dieß Wort etymologisch bedeutet, genommen hat. Allein ich sehe keinen Grund dazu ein, dieser willkührlichen Begränzung des Begriffs mich anzuschließen, und glaube, daß dogmatisch jede Philosophie ist, die es zu einem

δογμα, einem Lehrsatz, der etwas Bestimmtes über das Seyn aussagt, bringt, und daß eine solche Philosophie zugleich kritisch ist, wenn sie sich der Gränzen unseres Wissens bewußt ist, demnach jedes Bestimmenwollen dessen, was jenseits dieser Gränzen liegt, als bloßes Scheinwissen aufzeigt. Auch Kant hat, wenn er seine Philosophie als dogmatischen Kriticismus bezeichnet, beide Begriffe nicht als schlechthin heterogen betrachtet, und von diesem dogmatischen Kriticismus dürfte sich der kritische Dogmatismus wohl nur darin unterscheiden, daß jener den Erweis unseres Nichtwissens in und bei allem Wissen, dieser den Erweis unseres positiven Wissens bei allem unseren Nichtwissen zu seiner Hauptaufgabe macht.

Wirth.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns.

Von Adolf Zeising.

Fünfter Artikel: Die unbeschränkte Quantität als Raum.

Der Raum ist die unbeschränkte Bewegung in Form der äußerlichen, also anschaulichen Selbstauseinandersetzung. Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich alle am Raum unterscheidbaren einzelnen Eigenschaften: sein Verhältniß zur Bewegung überhaupt, seine Simultanität, seine Gränzenlosigkeit, seine unendliche Theilbarkeit, seine Continuität, seine innerhalb dreier Dimensionen sich bewegende Orts- und Richtungsverschiedenheit, seine Fähigkeit, der Inbegriff einer unendlichen Masse von verschiedenen endlichen Größen, Substanzen und Formen zu seyn, und seine hiermit zusammenhängende Anschaulichkeit.

Daß der Raum nur als Bewegung zu erfassen und zu begreifen ist, erhellt schon daraus, daß man ihn sich nothwendig als Ausdehnung, als Expansion denken muß, die ihrerseits nur als eine Bewegung, und zwar als eine allseitige Bewegung von einem an sich ausdehnungslos gedachten Punkte oder Centrum

aus gedacht werdeu kann. Hiergegen läßt sich einwenden, der Raum sey nicht diese Bewegung selbst, sondern nur das Product oder umgekehrt die Voraussetzung dieser Bewegung, und wirklich wird er im ersteren Sinne von Trendelenburg, im zweiten Sinne von Ulrici gefaßt. Trendelenburg macht für seine Ansicht geltend, es sey unmöglich, den Raum zu denken, ohne ihn in Gedanken vermöge einer Bewegung zu construiren. Ulrici erhebt dagegen den Einwurf, die Bewegung setze umgekehrt die Präexistenz des Raumes voraus, denn es könne sich nichts bewegen ohne einen Raum, worin die Bewegung vor sich gehe. Diese beiden Ansichten widersprechen einander, und wenn trotz dem jede derselben etwas für sich zu haben scheint, so läßt sich schon hieraus schließen, daß die Wahrheit zwischen beiden in der Mitte liegen, daß der Raum weder bloß als Product, noch bloß als Voraussetzung der Bewegung, sondern als die sich zugleich als Product und Voraussetzung ihrer selbst darstellende Bewegung an sich gedacht werden muß.

Wenn Ulrici behauptet, es könne sich nichts bewegen ohne einen Raum, in welchem die Bewegung vor sich gehe, so ist dies richtig, jedoch nur insoweit, als wir dabei an irgend eine Einzelbewegung in dem bereits inhaltlich gefüllten Raum denken. Dagegen auf die unbedingte, ursprüngliche Selbstbewegung leidet es keine Anwendung, weil diese schlechterdings aus keinem Andern als aus ihr selbst abzuleiten ist. Für die Urbewegung giebt es mithin gar keine Voraussetzung; wenn man sich also für sie eine solche zu denken versucht, vermag man sich dieselbe nur als Nichts zu denken. Dieser außer der Urbewegung gedachte Begriff des Nichts ist nun zwar derjenige Begriff, der sich in der dispositiven Form der Selbstbewegung zum Begriff des Raumes umsetzt, aber er ist keineswegs der Begriff des Raumes von vornherein. Denn so lange das Nichts als Nichts gedacht wird, wird es streng genommen als das Nichtzudenkende, als das im Denken sich selbst Negirende, folglich die Selbstbewegung als das schlechthin allein Denkbare, als das nur sich selbst Denkende, kurz als schlechthin einfache Selbstposition gedacht. Wird

hingegen, was der absoluten Selbstposition gegenüber als Nichts gedacht wurde, als Raum gedacht, so denkt man es sich nicht mehr als Nichts, sondern als etwas zur Selbstbewegung Hinzugehöriges, nicht mehr als etwas von der Selbstbewegung Geschiedenes, sondern als etwas mit der Selbstbewegung Coincidirendes, nämlich als die durch das außer ihm seyende Nichts auch äußerlich unbeschränkte, mithin sich nicht bloß in sich, sondern auch außer sich setzende Selbstbewegung selbst.

Der Begriff des Raumes wurzelt somit in dem Begriff der Bewegung, nicht umgekehrt. Wenn also Ulrici den Raum als die Voraussetzung der Bewegung betrachtet wissen will, so ist hierbei nicht an die Bewegung überhaupt, sondern nur an irgend welche Einzelbewegungen gedacht, oder es ist der Begriff des Nichts dem Begriff des Raumes unterstellt. Uebrigens geht Ulrici im Verlauf seiner Entwicklung selbst über seine ursprüngliche Bestimmung hinaus, denn er erklärt weiterhin ausdrücklich, daß nicht nur die Bewegung den Raum, sondern auch der Raum in gewissem Sinne die Bewegung voraussetze. „Er setzt, sagt er, allerdings die Bewegung voraus, weil das Nebeneinander der Seyenden ihre Unterschiedenheit und damit die Thätigkeit des Unterscheidens voraussetzt, diese aber Bewegung im allgemeinen Sinne des Worts ist.“ Genau genommen läuft also die Ansicht Ulrici's darauf hinaus, daß die Bewegung überhaupt als die Voraussetzung des Raumes, der Raum dagegen als die Voraussetzung der einzelnen Bewegungen zu denken sey; diese Ansicht aber ist mit der meinigen völlig im Einklange, denn es liegt in ihr der Gedanke, daß der Raum die erste wirkliche Entäußerung der absoluten Selbstbewegung, die ursprünglichste Bethätigung des göttlichen Selbstbewußtseyns nach außen hin, der Uract der realen Weltschöpfung ist, mithin als die Voraussetzung sämmtlicher secundären Einzelbewegungen und Einzelacte angesehen werden muß, während er selbst nur die rein innerliche Selbstbewegung, einerseits als absolute Selbstposition, andererseits als rein innerliche Selbstdisposition oder Zahl, zur Voraussetzung hat.

Noch unmittelbarer fällt die Ansicht Trendelenburgs, daß der Raum Product der Bewegung sey, mit der unsrigen zusammen. Sofern wir nämlich den Raum nicht als die erste und ursprünglichste, sondern als eine secundäre, durch Ueberwindung der Negation seitens der Position vermittelte Form der Bewegung fassen, müssen auch wir ihn als Product einer früher zu denkenden Bewegungsform betrachten. Wenn wir ihn aber nicht bloß als Product, sondern auch als Bewegung selbst gedacht wissen wollen, so ist dies keine mit sich in Widerspruch befindliche, sondern im Gegentheil nothwendige Annahme, weil das Product einer Bewegung nothwendig ebenfalls eine Bewegung seyn muß, zumal das Product der absoluten Selbstbewegung, in welcher Producens und Productum unmittelbar identisch und mit der Selbstbewegung wesentlich Eins sind. Unsere Bestimmung unterscheidet sich also von der Trendelenburg'schen nur durch eine geringe Abweichung im Ausdruck. Wenn ihn Trendelenburg das „Product der Bewegung" nennt, muß er nach unserer Auffassung als „producirte Bewegung" oder noch genauer als die „in der Production sich unmittelbar als producirt darstellende Bewegung" bezeichnet werden. Daß auch Trendelenburg den Raum nicht als ein todtes, die Bewegung in sich vernichtendes Product der Bewegung gedacht wissen will, erhellt aus seiner Erklärung, daß man den Raum nicht zu denken vermöge, ohne ihn im Gedanken vermöge einer Bewegung zu construiren. Ebensowenig wie die Reconstruction des Raumes kann aber auch die ursprüngliche Construction desselben ohne Bewegung gedacht werden, denn es läßt sich dieselbe nur als ein Aussichherausgehen, als eine Entäußerung, Production, Expansion des ursprünglich rein innerlich gedachten Selbstbewußtseyns, als eine Emanation des reinen Denkens wie des außer ihm gedachten Nichts, mithin als eine Bewegung vorstellen.

Wenn aber diese Bewegung in demselben Momente, wo sie als Bewegung gedacht wird, auch schon als vollendet, mithin nicht bloß als Production, sondern zugleich als Product der Production angesehen werden muß, so beruht dies lediglich darauf,

daß sie die erste und ursprünglichste nach außen gerichtete Bewegung ist und daß sie als solche nicht durch ein vor ihr bestehendes Aeußeres irgend wie gehemmt und beschränkt werden konnte, sondern das Aeußere unmittelbar in sich und durch sich schaffen mußte. Dies in dieser Bewegung nothwendige Zusammenfallen ihrer Entstehung mit ihrer Vollendung ist dasjenige, was wir als die Simultanität des Raumes denken, also diejenige seiner Eigenschaften, durch welche er sich am bestimmtesten von der Zeit als der successiven Ausdehnung unterscheidet. Demgemäß ist der Raum die sich auf einmal, in einem einzigen Akt vollziehende Expansion; er ist mithin absolute Geschwindigkeit und demzufolge für die zeitliche Anschauung Abwesenheit der von uns vorzugsweise als Bewegung aufgefaßten successiven Bewegung, d. i. scheinbare Ruhe. Daß er aber nicht wirkliche Ruhe, nicht eine erstarrte, sondern nur eine in jedem Moment von vornherein vollendete Bewegung ist, erhellt daraus, daß sich in ihm und aus ihm nicht nur die unendliche successive Bewegung, die wir Zeit nennen, sondern auch die endlichen Bewegungen der einzelnen Erscheinungen entwickeln und daß er selbst in seiner Simultanität fortbesteht, d. h. sich in jedem Momente der Succession als die sich mit einem Schlag vollziehende unendliche Expansion auf's Neue setzt und als solche in jedem Momente, wo wir ihn denken oder anschauen, auf's Neue von uns gesetzt wird.

Daß der Raum in seiner Totalität als unendliche, unbegränzte Expansion gedacht werden muß, liegt unmittelbar in seinem Begriffe. Man hat von einigen Seiten behauptet, dieser Begriff sey undenkbar; genau betrachtet, ist es aber gerade umgekehrt, d. h. es kann zwar ein einzelner Raumtheil, nicht aber der ganze Raum, nicht der Raum überhaupt als irgendwo begränzt gedacht werden. Sollte das Letztere möglich seyn, so müßten wir uns irgendwo einen Punkt denken können, wo kein Raum wäre; dies ist aber eine unerfüllbare Voraussetzung, weil ein solcher Punkt schon von vornherein als ein Irgendwo, mithin als ein Punkt im Raume gedacht wird. Da die räumliche Aus-

dehnung nichts Anderes ist als die Emanation des denkenden Selbstbewußtseyns in das zunächst als Nichts gedachte Außer-ihmseyn, so kann schlechterdings nichts als Object des Bewußt-seyns gedacht werden, was nicht als zum Raum hinzugehörig gedacht werden müßte. Etwas außer sich oder außer einem Andern denken heißt eben es als räumlich denken. Darum ist der Begriff eines Seyns außer dem Raume, welches selbst kein Raum wäre, ein Widerspruch in sich selbst, und mithin der Begriff eines begränzten, irgendwo aufhörenden Raumes undenkbar. Wenn man trotzdem gerade umgekehrt den Begriff des unendlichen Raumes für undenkbar gehalten hat, so beruht dies auf einer Selbst-täuschung. Weil wir gewohnt sind, die einzelnen der uns umgebenden Erscheinungen als endliche aufzufassen, und sie gerade in dieser ihrer Endlichkeit und Bestimmtheit am vollkommensten begreifen, so fühlen wir das Bedürfniß, uns auch das Unendliche in Form des Endlichen zu denken. Dies ist aber natürlich unausführbar, weil eben das Unendliche als solches nothwendig über das Endliche hinausgeht. Werden wir uns nun der Unausführbarkeit eines solchen Denkversuchs bewußt, so ziehen wir daraus leicht den falschen Schluß, als sey das Unendliche überhaupt undenkbar; während in der Fähigkeit, die Incommensurabilität des Endlichen und Unendlichen zu erkennen, gerade der Beweis liegt, daß wir das Unendliche zu denken und vom Endlichen zu unterscheiden vermögen.

Wie unendlich nach außen, so muß der Raum auch unendlich nach innen, d. h. unendlich theilbar gedacht werden. Daß er theilbar, zerlegbar ist, d. h. daß sich in ihm eine unendliche Masse von größeren oder kleineren Einzelräumen unterscheiden lassen, ist uns nicht bloß durch die Anschauung gegeben, sondern folgt auch aus seinem Begriff: denn was als Auseinanderseyn, als Disposition, als Quantität gedacht wird, muß nothwendig als unterscheidbar gedacht werden; es müssen sich also innerhalb seines Umfangs Gränzen, Scheidewände ziehen lassen, durch die zunächst seine Totalität und in der Folge auch jede der daraus entstandenen Abtheilungen und Unterabthei-

lungen in eine beliebige Anzahl von Einzelräumen zerlegt wird, und jeder dieser Einzelräume muß, wie klein er auch immer gedacht werde, wenigstens so lange, als er unter den Begriff des Raumes subsumirt, d. i. selbst als ein Raum gedacht wird, ebenfalls als immer auf's Neue zerlegbar gedacht werden. Der Begriff des Raumes correspondirt in dieser Beziehung genau mit dem Begriff der Zahl, die als innerliche Disposition seine ideale Voraussetzung ist und zu welcher er sich nur als ihre äußerliche Realisation verhält. Was in der Begriffssphäre der arithmetischen Größe die unendliche Vielheit ist, ist im Gebiet des Raumes dessen Gränzenlosigkeit nach außen, und wie es dort keine kleinste, nicht mehr in Bruchtheile zu zerlegende Zahl giebt, so giebt es hier keinen kleinsten, nicht mehr theilbaren Raum.

Dieser Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes scheint der Begriff des Punktes zu widersprechen, der, wie wir oben bereits angedeutet haben, mit dem Begriff des schlechthin Einfachen im Zahlengebiet correspondirt. In der That ist dieser Begriff ein solcher, der vom Begriff des Raumes aus allein nicht zu begreifen ist. Man verwickelt sich daher, sobald man ihn von diesem Standpunkt aus zu erfassen versucht, stets nothwendig in unauflösliche Widersprüche.

Sofern der Punkt stets als etwas im Raume Seyendes gefaßt wird, verführt er dazu, ihn selbst als etwas Räumliches, als einen Theil des Raumes zu denken. Sobald man ihn aber so zu denken versucht, geräth man sogleich einerseits mit dem Begriff des Punktes, andererseits mit dem Begriff des Raumes in Widerspruch. Nach seinem eigentlichen Grundbegriff wird der Punkt als eine schlechthin ausdehnungslose Raumbestimmung gedacht. Diesen Begriff heben wir sofort wieder auf, sobald wir den Punkt als etwas Räumliches, als einen Theil des Raumes denken; denn, so gedacht, müßte er selbst in irgend welchem, wenn auch noch so geringem Umfange Raum, folglich auch Ausdehnung, mithin nicht ausdehnungslos, sondern ausgedehnt seyn. Halten wir aber umgekehrt den Begriff der Ausdehnungslosigkeit fest, so kann der Punkt nicht mehr als et-

was zum Raum Hinzugehöriges gedacht werden; es scheint also der Punkt innerhalb des Raumes etwas zu seyn, was nicht selbst Raum ist, was mithin als Begränzung des Raumes gedacht werden muß; und sobald wir dies annehmen, vermögen wir den Raum nicht mehr als unendlich theilbar, nicht mehr als in sich unbegränzt zu denken.

Es fragt sich nun: wie ist diese Antinomie zu überwinden? wie läßt sich der Begriff des Punktes mit dem Begriff des Raumes in Einklang bringen?

Eine befriedigende Antwort auf diese Frage läßt sich nur geben, wenn man den Raum nicht bloß als solchen, sondern in seinem Verhältniß zu dem, was ihm selbst und der Zahl zur Voraussetzung dient, d. i. in seiner Beziehung zum absoluten Selbstbewußtseyn oder der absoluten Selbstposition betrachtet. In dieser existirt das Seyn noch in rein innerlicher Form, d. i. als Negation jeder Aeußerlichkeit und unmittelbare Beschränkung des Selbst auf das Selbst, mithin als das schlechthin Eine, außer welchem Nichts ist. In der Zahl disponirt sich dieses Eine zunächst rein innerlich, im Raum sodann äußerlich; in der Zahl vervielfältigt es sich, d. h. es setzt sich als viele Eins, die als solche nur in ihm unterschieden werden; im Raum entäußert es sich, d. h. es setzt die vielen Eins außer und neben einander, so daß sie auch außer ihm, eins von dem andern, geschieden sind. Hieraus erhellt, daß sich das ursprünglich Eine, d. h. schlechthin Zahl- und Ausdehnungslose, in der Zahl und dem Raum zwar in Vieles und Ausgedehntes auflöst, aber sich zugleich in dem Vielen und Ausgedehnten als Eins erhält, sich darin nicht negirt, sondern nur in einer andern Form ponirt, nämlich sich nicht bloß in Form der Position, sondern auch in Form der Disposition setzt. Ist dem aber so, so muß in der Zahl, wie im Raume nothwendig etwas seyn, was nicht selbst Zahl, nicht selbst Raum, sondern Voraussetzung von Zahl und Raum, d. h. nicht selbst Vielheit und Ausdehnung, sondern Princip der Vielheit und Ausdehnung, oder mit einem Worte, was innerhalb der Disposition die ihr nothwendig vorausgehende und

in ihr sich erhaltende Position ist. Das in dieser Weise Existirende ist aber im Gebiet der Zahl das schlechthin Einfache oder Simplum, dagegen im Gebiet des Raumes der Punkt und, wie wir später sehen werden, im Gebiete der Zeit der Moment.

In der That vereinigt also der Punkt die beiden Bestimmungen in sich, daß er nicht selbst Raum und doch etwas innerhalb des Raumes, etwas Anderes als der Raum und doch nichts, was ihm ein Ende machte, sondern im Gegentheil das Princip des Raumes ist. Hierin liegt kein Widerspruch, weder mit dem Begriff des Punktes, noch mit dem Begriff des Raumes. Wird nämlich der Punkt als das schlechthin Eine und Innerliche, sofern dasselbe Voraussetzung und Anfang der Ausdehnung ist, gedacht, so wird einerseits das wesentlichste oder einzige seiner Merkmale, die Ausdehnungslosigkeit, streng festgehalten, andererseits aber zugleich angedeutet, daß dieses Eine und Innerliche hier nicht absolut für sich, sondern in Beziehung auf die von ihm ausgehende Expansion, als der selbst noch ausdehnungslose Ansatz zur Ausdehnung gedacht werden soll. Hierin liegt aber nichts, was sich widerspräche oder was nicht mit dem Begriff des Punktes, wie ihn die Mathematik faßt, im Einklange stünde: denn auch diese betrachtet den Punkt einerseits als etwas Ideales, andererseits als etwas aus der Idee in die Außenwelt Verlegtes und zur Ausdehnung in Beziehung Stehendes, z. B. als Anfang oder Ende einer Linie, als Mittelpunkt eines Kreises u. s. w. Der Begriff des Punktes ist also nach mathematischer und nach metaphysischer Anschauungsweise derjenige Begriff, in welchem sich der Begriff des Innerlichen und Aeußerlichen, des Ausdehnungslosen und Ausgedehnten wie in einem gemeinsamen Gränzbegriff berühren, der Begriff, in welchem die Innerlichkeit aufhört absolute Innerlichkeit zu seyn und anfängt Aeußerlichkeit zu werden, der Begriff der Coincidenz des Unräumlichen und Räumlichen. Daß aber dem so ist, lehrt auch die psychologische Selbstbeobachtung: denn achtet man darauf, wie man rein geistig die Vorstellung des Raumes construirt, so

findet man, daß es durch einen Act geschieht, in welchem sich das als solches raumlose Selbstbewußtseyn nach allen Seiten nach Art einer sich aufblähenden Blase expandirt. In dem ideell construirten Raume ist also dasjenige, was in demselben zunächst und vorzugsweise als Punkt gedacht wird, nämlich der Ausgangs- und Mittelpunkt, stets das die Expansion aus sich erzeugende Selbstbewußtseyn. Will man daher von der Vorstellung des Raumes wieder zu der des Punktes zurückkehren, so geschieht dieses nur dadurch, daß sich das Selbstbewußtseyn von allen Seiten wieder in sich selbst zurückzieht, sich auf die ihm eigenste rein innerliche und schlechthin raumlose Existenz beschränkt. Es ist also auch für uns die Raumvorstellung nichts Anderes als das außer sich seyende, dagegen der Begriff des Punktes das in sich seyende Selbstbewußtseyn. Hieran wird auch in dem Fall nichts verändert, wenn wir irgend einen Punkt als außer uns liegend denken: denn auch hier bildet doch eigentlich unser Selbstbewußtseyn den wahren Kern des Punktes, indem sich dasselbe, von sich selbst, d. h. seiner eigentlichen Ursprungsstätte abstrahirend, vermöge eines der Strahlen, durch die es seine Expansion vollzieht, in den äußeren Punkt gleichsam wie in sich selbst hineinbohrt und so in ideeller Weise vollendet, was das auf einen Punkt sich concentrirende Auge in sinnlicher Weise erstrebt, aber nicht vollkommen zu leisten vermag.

Nicht so einleuchtend ist es vielleicht, daß bei dieser Auffassung des Punktes auch die Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit oder inneren Unendlichkeit des Raumes aufrecht zu erhalten sey. Wenn im Raum, kann man sagen, irgend ein Punkt existirt, der nicht selbst mehr als ausgedehnt, sondern als ausdehnungslos zu denken ist, so hat eben in diesem Punkt die Ausdehnung ein Ende. Da aber, wo die Ausdehnung aufhört, auch der Raum zu Ende ist, so kann von einer innerlichen Unendlichkeit des Raumes und mithin auch von einer unendlichen Theilbarkeit desselben nicht die Rede seyn. An diesem Einwurf ist so viel richtig, daß sich der Begriff des Raumes im Gedanken dergestalt concentriren läßt, daß er zuletzt aufhört, Raum-

begriff im ursprünglichen und vollen Sinne des Worts zu seyn, ja in den Begriff des Unräumlichen, Rein-Innerlichen umschlägt. Hieraus erhellt aber nur, daß der Raum nicht die einzige Form ist, in welcher das Unendliche sich denken läßt, daß vielmehr, wie wir von Anfang an festgestellt haben, außer ihm noch andere Formen der Unendlichkeit, z. B. die Form der rein-innerlichen Selbstposition, die Form der Zahl, der Zeit u. s. w. existiren; keineswegs aber wird hiermit die Vorstellung von einer inneren Unendlichkeit des Raumes aufgehoben. Allerdings kann man, wenn man bei dem Begriff des Punktes innerhalb des Raumes angelangt ist, den Begriff des Raumes nach Innen zu nicht weiter verfolgen und insofern scheint der Raum im Punkt zu Ende zu seyn. Hierbei vergißt man aber Zweierlei: 1) daß man vom Begriff des Raumes aus zu diesem Punkte niemals gelangen kann, daß der Weg zu diesem Punkt innerhalb des Raumes ein schlechthin unendlicher ist; 2) daß man, wenn man den Punkt als Ende einer nach Innen gerichteten Ausdehnung betrachtet, den Begriff des Raumes bereits fallen gelassen und in sein Gegentheil umgekehrt, nämlich die Ausdehnung nicht mehr im eigentlichen Sinne als Extension, als Dehnung von Innen nach Außen, sondern als Intension, als Dehnung von Außen nach Innen gedacht hat. Bringt man sich diese beiden Thatsachen zum Bewußtseyn, so kommt jeder Zweifel gegen die innere Unendlichkeit des Raumes in Wegfall: denn einerseits erscheint das den Raum von Innen her Begränzende als etwas rein Ideales, vom Raum aus Unerreichbares, mithin der Zwischenraum zwischen dem außerhalb des Punktes gedachten Raum und dem Punkt selbst schlechthin unendlich, folglich auch der diesen unendlichen Zwischenraum mit umschließende Raum überhaupt nach Innen zu unbegränzt; andererseits kann, so lange man den Raum seinem Begriffe gemäß als Extension, als Dehnung von Innen nach Außen faßt, selbst der rein ideale Begränzungspunkt im Innern nicht als End-, sondern nur als Anfangspunkt, mithin nicht als Negation, sondern als Position des Raumes angesehen werden; folglich ist die Vorstellung eines

innerlichen Raumendes eine eigentlich von vornherein unzulässige, mit dem Begriff des Raumes unvereinbare.

Aus der eben entwickelten Nothwendigkeit, daß der Punkt nicht als Ende, sondern als Princip des Raumes, mithin der Raum selbst nur als unendliche Production und Expansion dieses Princips zu denken ist, folgen zwei andere wesentliche Eigenschaften des Raumes, nämlich einerseits seine Continuität, andererseits seine Richtungs- und Ortsverschiedenheit oder Diversität.

Denkt man sich nämlich den Raum als die von einem Punkt ausgehende und mit einem Schlag in's Gränzenlose ausgebreitete Expansion, so wird darin einerseits der Gedanke des ihm zum Grunde liegenden Einen festgehalten, andererseits aber damit der Gedanke einer Auflösung des Einen in unendlich Vieles verbunden. Nach der ersten Vorstellungweise denkt man sich den Raum gleichsam selbst als Punkt, nur nicht als einen in sich verharrenden, sondern als einen in's Unendliche expandirten. Nach der andern hingegen faßt man ihn als den Inbegriff einer unendlichen Vielheit von außereinanderliegenden Punkten, von denen jeder als Princip oder Ausgangspunkt der unendlichen Expansion angesehen werden kann. Diese beiden Vorstellungen stimmen darin überein, daß in der einen wie in der andern der Raum durch und durch nur als Punkt gedacht wird, und sie finden ihre Vereinigung außerdem darin, daß die vielen Punkte trotz ihrem Auseinanderseyn als ein einheitliches Ganzes, als ein unmittelbar zusammenhängendes Continuum gedacht werden.

Der Raum läßt sich also wie die Zahl, in drei verschiedene Formen: als Einheit, als unendliche Vielheit und als Allheit, vorstellen. Wird er als Einheit gedacht, so wird gewissermaßen von den einzelnen in ihm liegenden Punkten abstrahirt oder es werden dieselben, wie im arithmetischen Eins, nur als unselbstständige, nicht für sich zu denkende Bruchtheile des Einen und Alleinigen gefaßt. Wird er hingegen als Vielheit gedacht, so faßt man die in ihm liegenden Punkte gerade von Seiten ihrer Verschiedenheit, von Seiten ihrer gegenseitigen Exclusion auf und

hält den ursprünglichen Begriff der Einheit nur als Gegensatz zur Vielheit fest. Wird er endlich als Allheit gedacht, so denkt man sich die Vielen zwar ebenfalls noch auseinander und sich gegenseitig excludirend, aber zugleich als zu unmittelbarer Einheit vermittelt und mit einander in stetigem, continuirlichem Zusammenhange stehend.

Daß man den Raum als Einheit denken, von der Verschiedenheit der in ihm vereinigten Punkte abstrahiren kann, beruht darauf, daß diese Punkte von Seiten ihrer Beschaffenheit wirklich unterschiedslos sind. Denkt man nämlich den Raum rein an sich, d. h. sieht man von allen den verschiedenen endlichen Dingen, welche ihn ausfüllen, ab, so ist ein Punkt desselben rücksichtlich seiner Beschaffenheit genau wie der andere, es ist mithin kein Grund vorhanden, die einzelnen Punkte in diesem Betracht von einander zu unterscheiden. Werden sie aber nicht unterschieden, so treten sie auch nicht als viele in das Bewußtseyn. Der in dieser Form gedachte Raum ist mithin ein schlechthin einfaches Denkobject, streng genommen nichts Anderes als das Selbstbewußtseyn selbst, wie es als Object der Selbstbewegung in seiner Identität mit dem Subject derselben, als Gedachtes in seiner Identität mit dem Denkenden erkannt wird. Die Aeußerlichkeit des Raumes erscheint in dieser Form nur als eine unausgeführte Idee des Innern, gewissermaßen wie sie in der Vorstellung eines Baumeisters erscheint, wenn dieser nur ganz im Allgemeinen den Gedanken hegt, daß er zur Herstellung eines Gebäudes eines Raumes bedarf, ohne noch das Wo und Wie desselben irgend wie in Betracht zu ziehen. So gedacht ist der Raum weiter nichts als eine That des denkenden Subjects, als die vom Ich in sich gesetzte und nur scheinbar nach außen verlegte Uranschauung, welche von so schlechthin allgemeiner und unterschiedsloser Qualität ist, daß sich ohne Unterschied alle Einzelanschauungen in sie hinein verlegen lassen. Die Möglichkeit, den Raum in dieser Weise aufzufassen, hat unsere Philosophen veranlaßt, den Raum mit Kant nur als ein Form der subjectiven Anschauungsweise zu bestimmen. Aber ob-

schon dieser Ansicht die ursprünglichste Form des Raumbegriffs zum Grunde liegt, vermag sie dennoch nicht zu befriedigen, einerseits weil darin auf das Subject des endlichen Selbstbewußtseyns übertragen wird, was nur dem Subject des unendlichen Selbstbewußtseyns beizulegen ist, andererseits weil darin nur dem sogenannten intelligiblen Raum, dem Raum der Begriffswelt, nicht aber den ausgebildeteren, für die sinnliche Anschauung zugänglicheren Raumformen Rechnung getragen ist.

Daß der Raum trotz der qualitativen Unterschiedslosigkeit der in ihm vereinigten Punkte auch als Vielheit gedacht werden kann, beruht darauf, daß die Punkte, zwar nicht an sich betrachtet, doch in ihrem gegenseitigen Verhältniß, in ihrer Lage von einander verschieden sind. Jeder Punkt des Raumes ist zwar genau so, wie der Andere, aber keiner derselben ist eben da, wo der andre. Alle haben dieselbe Beschaffenheit, aber jeder nimmt einen anderen Ort ein, oder richtiger, jeder wird als ein ganz bestimmter, von allen übrigen unterschiedener Ort aufgefaßt, denn der Begriff eines genau bestimmten Ortes ist eben kein anderer als der eines im Raum vom gesammten übrigen Raum unterschiedenen Punktes. Als Vielheit gedacht besteht daher der Raum aus einer unendlichen Zahl von Orten. Er ist als solcher nicht bloß der subjective Begriff des Außereinanderseyns, sondern die objective Realisation desselben als unterscheidbares Hierseyn und Anderswoseyn, oder, mit einem Wort, als Daseyn.

Da diese Ortsverschiedenheit des Raumes nur in dem gegenseitigen Verhältniß der Raumpunkte ihren Grund hat, so läßt sie sich nur relativ bestimmen, d. h. um das Wo eines Punktes zu bezeichnen, muß man einen andern Punkt als bereits örtlich bestimmt voraussetzen und sich damit begnügen, anzugeben, wie man sich die Beziehung zwischen dem zu bestimmenden und dem vorausgesetzten Punkte zu denken hat. Ganz im Allgemeinen ist diese Beziehung stets ein Außereinanderseyn: denn wäre der zweite Punkt nicht außer dem ersten, so fiele er mit ihm zusammen, er wäre dann nicht ein von ihm verschiedener, sondern

derselbe Punkt. Das Außereinanderseyn kann aber ein unendlich verschiedenes seyn, und zwar in doppelter Beziehung, nämlich einerseis in Betreff der Entfernung, andererseits in Betreff der Richtung.

Der Unterschied der Entfernung ist ein rein quantitativer, d. h. er beruht auf der größeren oder geringeren Anzahl der Punkte, welche sich als zwischen dem einen und anderen Punkt liegend denken lassen. Denkt man sich zwei Punkte unmittelbar zusammenliegend, d. h. so, daß gar kein Punkt als zwischen ihnen liegend gedacht wird, so bezeichnet man ihr Außereinander als Aneinander und betrachtet ihre quantitative Beziehung zu einander im Gegensatz zur Entfernung als deren Negation oder als absolute Nähe. In jedem anderen Fall gilt das Außereinander als ein Voneinander, und je nach der größeren oder geringeren Anzahl der zwischen den beiden Punkten zu denkenden Punkte als größere oder geringere Entfernung oder als mehr oder minder aufgehobene Nähe. Die bestimmte Anzahl der zwischen zwei Punkten denkbaren Punkte bedingt das Maaß der Entfernung oder die Distanz der Punkte. Da aber ein Punkt als solcher unmeßbar, so läßt sich auch die Zahl der Punkte zwischen zwei Punkten nicht bestimmen. Daher ist auch die Distanz zweier Punkte nach ihren Urbestandtheilen unbestimmbar. Die Messung einer Distanz kann daher immer nur durch eine Vergleichung derselben mit einer bereits als bekannt vorausgesetzten Distanz geschehen. Die Maaßbestimmungen der zwischen zwei Punkten bestehenden näheren oder ferneren Beziehung kann mithin, wie die Ortsverschiedenheit der Punkte überhaupt, immer nur eine relative seyn. Welche Distanz man als vorausgesetztes Maaß (Maaßstab) zur Messung einer anderen Distanz benutzen will, ist an und für sich gleichgültig. Die Vorzüge, die ein Maaßstab vor anderen hat, sind nur von praktischer Bedeutung.

Sofern die Beziehung zwischen zwei Punkten als eine Reihe von unmittelbar aneinander befindlichen, also stetig verbundenen Punkten gedacht wird, stellt man sich das räumliche Bild derselben als eine Linie vor. Der Begriff einer Reihe-

folge von stetig verbundenen Punkten ist mit dem Begriff der Linie identisch. In der Regel denkt man sich die Beziehung, welche die Entfernung bezeichnet, als eine gerade Linie. Absolut nothwendig ist dies aber nicht: denn die Entfernung kann sehr wohl als eine indirecte gedacht werden. Nur dann also, wenn die Entfernung von vornherein als eine directe, dem kürzesten Weg entsprechende gedacht wird, muß sie als eine gerade Linie gedacht werden. Der Unterschied des Geraden und Krummen steht also zwar mit dem Begriff der Entfernung in Correlation, aber seine eigentliche Wurzel hat er im Begriff der Richtung.

Ließ sich der Unterschied der Entfernung auf ein Mehr oder Minder der Entfernung zurückführen, so gestattet der Unterschied der Richtung nicht eine so einfache Erklärung. Zwar ist auch er durch den Begriff der Größe bedingt; aber gleichwohl läßt er sich von diesem Begriff allein aus nicht begreifen. Er ist daher im letzten Grunde kein bloß quantitativer, sondern ein solcher, der das Gebiet der Quantität als den Inbegriff und Urquell der Qualität (i. e. S.) erkennen läßt.

In unmittelbarster Nähe um einen ursprünglich gedachten Punkt herum lassen sich unendlich viele andere, stetig zusammenhängende Punkte denken, welche mit dem ursprünglichen Punkt zusammen genommen die Vorstellung einer kleinsten Kugel, oder ohne diesen, die Vorstellung einer kleinsten Hohlkugel (Zelle), in beiden Fällen den Begriff eines nach allen Richtungen um einen Punkt ausgedehnten, expandirten Punktes erzeugen.

In und mit diesem Begriff ist der Begriff einer unendlichen Richtungsverschiedenheit innerhalb des Raumes gegeben: denn jede Beziehung von dem ursprünglichen Mittelpunkt auf einen der unendlich vielen Umgebungspunkte wird als eine bestimmte, von allen übrigen verschiedene Richtung aufgefaßt. Die Verschiedenheit der Richtung beruht also auf der Divergenz der möglicherweise von einem Mittelpunkt ausgehenden, mithin als Radien oder Strahlen zu denkenden Linien.

Die unendlich vielen verschiedenen Richtungen, die von je-

dem Punkt innerhalb des Raumes möglich sind, lassen sich auf drei Hauptrichtungen, die als solche Dimensionen genannt werden, reduciren. Man versteht darunter die einander in einem Punkte senkrecht durchkreuzenden Richtungen, und deren sind nur drei möglich. Denkt man sich nämlich die erste derselben in horizontaler Lage, so kann dieselbe senkrecht nur von zwei anderen Richtungen durchschnitten werden, einerseits nämlich durch eine gleichfalls horizontale, andererseits durch eine verticale Richtung. Diese drei Richtungen können ganz unabhängig von subjectiven oder objectiven Vorstellungen gedacht werden. In diesem Fall ist es durchaus gleichgültig, als was für eine Richtung man sich die ursprüngliche denken will, ob als eine horizontale, als eine verticale oder als eine zwischen beiden liegende; es kommt lediglich darauf an, daß sie sich gegenseitig senkrecht zu einander verhalten, d. h. sich in einem rechten Winkel schneiden. Auf diese Weise werden sie in der Mathematik gedacht. Im gemeinen Leben bringt man sie jedoch theils mit objectiven, theils mit subjectiven Vorstellungen in Verbindung, und aus dieser Anschauungsweise ist die Benennung der drei räumlichen Dimensionen, als Länge, Breite und Tiefe hervorgegangen.

Objectiv bestimmt ist unter diesen drei Dimensionen nur die Höhe, sofern darunter die vom Mittelpunkt der Erde wegstrebende oder umgekehrt die ihr zustrebende Richtung verstanden wird. Ihr als der verticalen Richtung gegenüber sind die beiden anderen Dimensionen nothwendig horizontale Richtungen und in dieser ihrer Gleichartigkeit allerdings auch objectiv bestimmt, dagegen in ihrer Verschiedenheit von einander der Willkühr einer zwischen Subjectivität und Objectivität schwankenden Anschauungsweise preisgegeben. Darüber also, welche unter den möglichen horizontalen Richtungen als Länge oder Breite zu bezeichnen sind, herrscht im Sprachgebrauch keine allseitige Uebereinstimmung. Die natürlichste und verbreitetste Vorstellung ist diejenige, bei welcher der Mensch von seinem eigenen Standpunkte und von den Dimensionen seines Körpers ausgeht. An diesem unterscheidet er außer der Höhe, die als solche mit der

objectiv gedachten Höhe, also mit der zwischen Fußpunkt und Scheitelpunkt bestehenden Richtung zusammenfällt, eine Richtung zwischen vorn und hinten und eine Richtung zwischen rechts und links. Die letztere denkt er sich als **Breite**, und dem zufolge pflegt er auch die außer ihm befindlichen Richtungen, welche mit dieser parallel laufen, als Breite zu bezeichnen. Die erstere dagegen denkt er sich (mit besonderer Beziehung auf Kopf und Fuß) als **Länge** (Dicke, Tiefe), und diesen Namen legt er auch den Dimensionen von außer ihm befindlichen Gegenständen bei, z. B. wenn er von der Länge einer vor und hinter ihm in die Ferne sich ausdehnenden Straße, von der Dicke einer seinen Weg durchkreuzenden Mauer oder von der Tiefe eines von ihm zu durchmessenden Waldes, eines Hauses, eines Zimmers u. s. w. spricht. Doch herrscht in der Anwendung eines jeden dieser drei zuletzt genannten Namen eine große Willkühr, die aus einer Verwechselung und Confusion verschiedener Vorstellungsweisen hervorgeht.

Eine zweite, gleichfalls weitverbreitete Vorstellungsweise ist nämlich diejenige, wonach man unter Länge im Gegensatz zur Breite und Dicke die quantitativ größte der drei Dimensionen an einem bestimmten Gegenstande versteht. Auf dieser Anschauungsweise beruht es hauptsächlich, daß „Länge" jede der drei Dimensionen bedeuten kann. So versteht man z. B. unter Länge beim menschlichen Körper nicht selten auch die Richtung von unten nach oben, also die Höhe; dagegen bei den Vierfüßlern die Richtung von vorn nach hinten, also die Länge im obigen Sinne, und bei einem Hause die Ausdehnung seiner vor uns sich von rechts nach links ausbreitenden Façade, sofern dieselbe die Ausdehnung seiner Tiefe übertrifft, also diejenige Dimension, die nach der obigen Vorstellungsweise Breite genannt wird. Demzufolge müssen natürlich auch die Begriffe der Breite, Dicke und Höhe eine Modification ihrer Bedeutung erfahren, und auf diese Weise löst sich der Sprachgebrauch in eine schlechthin subjective Willkühr auf, die für eine wissenschaftliche Feststellung dieser Begriffe um so weniger Werth besitzt, als z. B. bei der eben besprochenen Ausdrucksweise das unterscheidende Merkmal der Länge

nicht einmal von einem wirklichen Richtungsunterschiede, sondern nur von einem quantitativen Unterschiede entlehnt ist.

Die wissenschaftlich werthvollste Unterscheidung der beiden horizontalen Dimensionen ist die nach den Weltgegenden. Nach dieser Auffassung denkt man sich die Richtung zwischen Osten und Westen als Länge, dagegen die Richtung zwischen Süden und Norden als Breite. Die dieser Anschauungsweise zum Grunde liegenden objectiven Unterschiede haben eine unveränderliche Gültigkeit; aber eben deßhalb läßt sich dieselbe nur auf mehr oder minder constante Räumlichkeiten der Erde und des Himmelsgewölbes oder auf Gegenstände, die zu diesen in constanter Beziehung stehen, nicht aber auf verrückbare Gegenstände anwenden, da an denselben ein und derselbe Punkt seines horizontalen Umfangs in verschiedenen Momenten allen möglichen Richtungen der Windrose entsprechen kann.

In jeder der drei räumlichen Dimensionen kann die ihr zum Grunde liegende Richtung in doppelter Weise gedacht werden, nämlich einerseits als Richtung nach irgend einem Punkte hin, und andererseits als Richtung von irgend einem Punkte her. Demgemäß unterscheiden wir in der Dimension der Höhe eine Richtung von unten nach oben und eine von oben nach unten; in der Dimension der Breite eine Richtung von rechts nach links und eine von links nach rechts; und in der Dimension der Länge eine Richtung von hinten nach vorn und eine von vorn nach hinten. Die beiden innerhalb einer und derselben Dimension unterscheidbaren Richtungen sind einander rücksichtlich ihrer Bewegung geradezu entgegengesetzt; rücksichtlich ihrer Lage jedoch fallen sie, sofern entweder ihre Ausgangs- oder ihre Zielpunkte coincidiren, in einen und denselben Raum, oder laufen, wenn dies nicht der Fall ist, einander parallel.

In und mit der Vorstellung der Richtung, sofern von den möglichen Unterschieden derselben abgesehen und nur die Beziehung zwischen zwei Punkten überhaupt in's Auge gefaßt wird, erhält man die Vorstellung der Linie. Die Linie ist daher eine räumliche Größe von nur einer Dimension, die man als

solche Länge nennt. Eine Linie, welche ihre ursprüngliche Richtung durchweg unverändert beibehält, nennt man eine gerade Linie. Eine Linie, welche ihre Richtung in jedem ihrer kleinsten Theilchen um ein unbestimmbares Quantum der Abweichung ändert, nennt man eine krumme Linie. Die bestimmbare Divergenz zweier Linien von einem ihnen gemeinsamen Punkte aus nennt man einen Winkel.

Sofern die Linie rücksichtlich zweier Dimensionen ausdehnungslos, also wie der Punkt gedacht wird, kann sie als eine einseitige Ausdehnung des Punktes oder auch als ein Continuum von Punkten aufgefaßt werden. Eine Linie läßt sich als unendlich und als endlich denken. Die Vorstellung einer unendlichen Linie geht jedoch über die Gränzen unserer Anschauung hinaus, sie ist daher eine transscendentale Vorstellung. Eine endliche Linie muß stets als durch zwei Punkte, einen Anfangs- und einen Endpunkt, begränzt gedacht werden. Dies gilt auch von der in sich reflectirenden Linie, die sich von anderen endlichen Linien nur dadurch unterscheidet, daß in ihr der Anfangs- mit dem Endpunkt nicht bloß in einem mittelbaren, sondern auch in einem unmittelbaren Zusammenhange steht. Endliche Linien können sich in zweifacher Beziehung von einander unterscheiden: 1) von Seiten ihrer Ausdehnung als solcher, 2) von Seiten ihrer Ausdehnungsweise. In ersterer Beziehung zerfallen die Linien in längere und kürzere; in zweiter Beziehung in gerade und krumme. Der Unterschied längerer und kürzerer Linien ist ein rein quantitativer; dagegen der Unterschied gerader und krummer Linien wird bereits als ein qualitativer aufgefaßt; und zwar insofern mit Recht, als er nicht bloß auf einem Mehr oder Weniger der Ausdehnung, sondern auch auf Voraussetzung verschiedener, d. h. innerhalb der Gesammtausdehnung außer einander liegender, also sich gegenseitig exclusiv verhaltender Punkte beruht: denn die geraden und krummen Linien unterscheiden sich nur dadurch, daß jene in jedem ihrer Fortschrittsmomente einem und demselben vor ihr liegenden Punkte zustrebt, also von Anfang bis zu Ende ihre ursprüng-

liche Richtung beibehält, diese dagegen in jedem Moment ihres Fortschritts einen andern Punkt als Zielpunkt in's Auge faßt, folglich in und mit jedem Fortschritt ihre Richtung ändert. Gleichwohl wurzelt auch dieser qualitative Unterschied, der einer der wichtigsten unter den formbestimmenden Unterschieden ist, in quantitativen Bedingungen, wie daraus erhellt, daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, bei der krummen aber der Grad der Abweichung von der ursprünglichen Richtung ein unbestimmbar kleiner seyn muß, wenn nicht die Divergenz als Winkel und das lineare Continuum als eine Combination zweier in einem Punkte sich berührender Linien gedacht werden soll.

Denkt man sich eine Linie von jedem ihrer Punkte aus nach einer andern als der ihr eigenthümlichen Dimension ausgedehnt, so entsteht die Vorstellung der Fläche. Die Fläche ist daher eine räumliche Größe von zwei Dimensionen, von denen man gewöhnlich die quantitativ größere als Länge, die kleinere als Breite bezeichnet Die Fläche läßt sich als unbegränzt und als begränzt denken. Im letzteren Falle wird sie als Figur gedacht, deren Umgränzung stets in Linien besteht. Je nach der Zahl und Größe, der Beschaffenheit (Form) und dem gegenseitigen Verhältniß der sie begränzenden Linien können sich verschiedene Figuren in unendlich mannichfaltiger Weise von einander unterscheiden. Auf diesen Unterschieden beruhen die wesentlichsten der qualitativen Unterschiede. Gleichwohl müssen sie, weil in der Quantität wurzelnd, in ihrem tieferen Grunde als Complicationen quantitativer Unterschiede aufgefaßt werden.

Denkt man sich eine Fläche von jedem ihrer Punkte aus nach einer außerhalb der beiden Flächendimensionen liegenden Richtung ausgedehnt, so gewinnt man die Vorstellung des Körpers. Ein Körper (im mathematischen Sinne des Worts) ist daher eine räumliche Größe von drei Dimensionen, die man je nach den oben berührten verschiedenen Gesichtspunkten bald als Länge, Breite und Dicke, bald als Höhe, Breite und Tiefe u. s. w. bezeichnet. Da es eine vierte Dimension nicht giebt,

so ist mit dem Begriff des Körpers der Begriff der räumlichen Größe vollständig erschöpft. Unendlich gedacht ist daher der mathematische Körper gleichbedeutend mit dem Raum überhaupt. Endlich gedacht sind die Körper stets durch Flächen begränzt, und sie können als solche je nach der Beschaffenheit und Zahl, nach der Größe und dem gegenseitigen Verhältniß der Flächen eine unendliche Menge von verschiedenen Gestalten bilden, die jedoch das Auge stets nur von einer der beiden Seiten ihres Gesammtumfangs und demzufolge nur in Form von begränzten Flächen oder Figuren anzuschauen vermag. Rücksichtlich ihrer Verschiedenheit gilt dasselbe, was von der Verschiedenheit der Figuren und Linien gesagt ist.

Auf der Möglichkeit, den Raum als Inbegriff einer unendlichen Vielheit von verschiedenen Distancen, Richtungen, Linien, Winkeln, Flächen, Figuren, Körpern und Gestalten zu denken, beruht endlich seine Anschaulichkeit. Diese Anschaulichkeit ist zwar, sofern der Begriff des Raumes in seiner Reinheit festgehalten, d. h. mit Abstraction von den den Raum ausfüllenden endlichen Erscheinungen gedacht wird, in Vergleich mit der Anschaulichkeit der endlichen Erscheinungen selbst eine noch vorherrschend ideale und potentiale; aber nichtsdestoweniger liegt in ihr bereits eine größere Annäherung an die Anschaulichkeil des Realen, als diejenige ist, welche die Zahl besitzt, denn sie verhält sich zu dieser etwa wie die Anschaulichkeit einer cohärenten Wassermasse zu der eines aus unendlich vielen unzusammenhängenden Wasserbläschen bestehenden Nebels. Noch deutlicher aber läßt sich die Anschaulichkeit des Raumes erkennen, wenn man sie mit der reinen Idealität des absoluten Selbstbewußtseyns vergleicht. Denn im Act des absoluten Selbstbewußtseyns findet streng genommen die Vorstellung eines Aeußern gar nicht oder nur insofern statt, daß sie im Nu wieder aufgehoben, das Aeußere geradezu als Nichts gedacht wird. Denkt man hingegen den Begriff des Raumes, so wird das außer dem Denkenden zu Setzende zwar nicht als ein wirkliches Etwas, aber doch schon als eine solche Setzung des sich selbst Denkenden ge-

dacht, daß sich darin etwas und zwar unendlich Vieles setzen läßt. Die Anschaulichkeit des Raumes bildet daher eine Zwischenstufe zwischen der Nichtanschaulichkeit des reinen Selbstbewußtseyns und der sich unendlich zersplitternden Anschaulichkeit des Zahlbegriffes einerseits, und der concreteren und compacteren Anschaulichkeit der wirklichen endlichen Substanzen und Erscheinungen andererseits. Im Raum gestaltet sich dasjenige, was für das reine Selbstbewußtseyn schlechthin Nichts ist, gewissermaßen zu einer wenn auch nur gedachten tabula rasa, auf welcher noch nichts wirklich geschrieben ist, auf die sich aber alles Mögliche schreiben läßt, zu einem zwar nicht durchaus leeren, aber doch nur mit dem vom Selbstbewußtseyn producirten Gedanken des Nichts angefüllten Behältniß oder Receptaculum, in das sich alle möglichen Formen, in denen die absolute Selbstbewegung sich selbst zu setzen vermag, hineinthuen lassen, und welches als solches die unentbehrliche Bedingung und schematische Präformation aller weiteren Formbildung ist. Will aber die absolute Selbstbewegung alle die Formen, die sie als Raum in sich aufzunehmen vermag, wirklich in sich präformiren, muß sie auch in ihrer Unendlichkeit eine neue Form annehmen, d. h. sie muß sich nicht bloß als ein simultanes, sondern auch als ein successives Continuum darstellen, sie muß sich zu einer Ausdehnung gestalten, in welcher eine unendliche Reihefolge von Einzelbewegungen, welche den unendlichen Raum von einzelnen Punkten aus in jeder möglichen Weise durchmessen, zu einer Totalität zusammengefaßt wird. In dieser Form erscheint sie als Zeit, und ihr müssen wir daher unsere nächste Betrachtung widmen.

Anmerkung

von

H. Ulrici.

Ich erlaube mir in Beziehung auf vorstehende Abhandlung den geehrten Herrn Verf. darauf aufmerksam zu machen, daß mir die Kategorieen (oder das was er die „Grundformen" des Denkens nennt) im engsten Zusammenhang stehn mit dem Pro-

cesse des Denkens selbst und der Entstehung unsrer Gedanken, die, wie ich dargethan zu haben glaube, in und mit dem Bewußtseyn nur durch die unterscheidende Thätigkeit des Geistes zu Stande kommen. So lange mir daher nicht nachgewiesen ist, daß wir einen Gedanken zu haben vermögen, ohne ihn (und resp. seinen Inhalt — Gegenstand) von unserm denkenden Selbst und von andern Gedanken in bestimmten Beziehungen zu unterscheiden, werde ich fortwährend behaupten dürfen, daß dieß auch in Betreff der kategorischen Begriffe, wie Raum, Zeit ꝛc. gelten müsse. Ein Raum, der an und für sich, abgesehen von den Dingen bestünde, existirt nicht und läßt sich weder a posteriori noch a priori nachweisen. Der Gedanke des Raums, sey er Begriff oder Anschauung, entsteht uns nur, indem wir die Dinge als neben einander seyend auffassen, d. h. in Beziehung auf ihr Nebeneinanderseyn unterscheiden. Da alle Dinge neben einander sind und als unterschiedene, mannichfaltige Dinge nur in der Form des Nebeneinanderseyns existiren können, so fassen wir dieses allgemeine Nebeneinander für sich in's Auge, unterscheiden es vom Nacheinanderseyn und nennen es den (leeren) Raum, welchen die Dinge einnehmen. Auf die Frage, was vor der Entstehung der Dinge und ihrem Nebeneinander war, giebt es nur eine doppelte Antwort: entweder das reine (undenkbare) Nichts, oder das Absolute, Gott. Von Gott vor der Erschaffung der Dinge zu behaupten, er sey im Raume, ist unmöglich: denn vor oder neben ihm giebt es ebensowenig eine gränzenlose Leere (der gewöhnliche s. g. leere Raum, der mit dem reinen Nichts in Eins zusammenfällt) als ein Nebeneinander von Dingen. Gott mit dem Raum zu identificiren, wie der Hr. Verf. thut, indem er den Raum mit der Expansion, Entäußerung des absoluten Selbstbewußtseyns entstehen läßt, ist m. E. ebenso unmöglich. Denn das Absolute, das in dieser Bewegung Sich ausdehnt oder entäußert, füllt damit nicht einen vor ihm schon vorhandenen Raum, da der Raum ja erst durch diese Bewegung entstehen soll. Noch ist das Absolute, ob ausgedehnt oder nicht, so wenig wie irgend ein andres reales Wesen und

das reale Seyn überhaupt, dasselbe mit dem Raum. Ebensowenig sind Ausdehnung und Raum identisch: denn die Ausdehnung ist die (bestimmte oder unbestimmte) Größe eines Raumes. Im Raume können daher auch sehr wohl reine ausdehnungslose Punkte als die letzten Gränzen einer Raumgröße gedacht werden, weil sie sehr wohl neben einander gedacht werden können. Dagegen können wir uns jene expandirende Bewegung nicht denken, ohne einen Raum vorauszusetzen, den sie nach irgend einer (oder auch nach aller und jeder) Richtung durchmißt, ohne also dem Widerspruch zu verfallen, daß der Raum erst durch die Bewegung entstehen soll und doch zugleich Bedingung der Bewegung ist. Denn wir vermögen uns keine Expansion, keine „nach außen gerichtete" Bewegung zu denken, ohne ein Aeußeres, in oder über das sie sich erstreckt, d. h. ohne einen Raum vorauszusetzen. Eine „Emanation (Expansion) in Nichts" ist ja in Wahrheit keine Emanation, ein „Außerihmseyn" (Aeußeres), das Nichts wäre, ist kein Außerihmseyn (gleichgültig, ob als reell oder ideell gefaßt). Und ebensowenig vermögen wir uns eine Bewegung ohne alle Richtung zu denken, gesetzt auch, daß sie in keiner einzelnen bestimmten Richtung, sondern in allen möglichen Richtungen zugleich erfolgte. Richtung aber setzt offenbar wiederum den Raum voraus. Ebenso endlich ist eine Bewegung, die, indem sie entsteht, auch zugleich „vollendet" wäre, m. E. undenkbar. Ich muß also dabei bleiben, daß jede (denkbare) reale Bewegung, auch „die Urbewegung oder Bewegung überhaupt", immer den Raum schon voraussetzt. — Soll aber jene „Entäußerung" des absoluten Selbstbewußtseyns vielmehr ein „Disponiren", ein Setzen von „vielen Eins" „außer und neben" einander seyn — womit sie dann aber offenbar keine „expandirende" Bewegung, keine „unendliche Expansion" mehr ist, — so ist damit eben jenes Nebeneinander gegeben, das m. E. allein als Raum bezeichnet werden kann. Allein dieses Setzen und Disponiren ist undenkbar, ohne daß die vielen Eins zugleich von einander unterschieden und zwar räumlich unterschieden und zugleich von dem sie setzenden Absoluten unterschieden werden,

d. h. das Absolute (Gott) setzt erst den Raum, den wirklichen Raum als das Nebeneinander der Dinge, indem es Andres, ein Mannichfaltiges, Vieles dadurch setzt, daß es dasselbe gemäß der Kategorie (Unterscheidungsnorm) der Räumlichkeit von einander und von Sich selbst unterscheidet. Dieser Begriff des Raums fällt dann ganz mit dem meinigen in Eins zusammen *). —

Das Wesen der Seele nach naturwissenschaftlicher Ansicht.

Von H. Ulrici.

Zweite Hälfte.

Wir haben am Schluß unsres ersten Artikels die physiologischen Thatsachen dargelegt, von denen die naturwissenschaftliche Entscheidung der Frage abhängt, ob es nur Eine psychische Kraft (Seele) giebt, die unter verschiedenen Bedingungen, in verschiedenen Zuständen, bei verschiedener Ein- und Mitwirkung andrer Kräfte, zwar in formell verschiedenen Thätigkeitsweisen sich äußert, aber wesentlich dieselbe ist und bleibt, oder ob eine Mehrheit von psychischen Kräften (Seelen) anzunehmen sey. Eine unbefangene Erwägung des Thatbestandes wird sich nur für die erste dieser Alternativen entscheiden können. Denn zunächst bringt es die wesentliche, principielle Gleichartigkeit jener Thätigkeitsweisen schon mit sich, daß sie nur als die Aeußerungen wesentlich gleicher Kräfte gefaßt werden können. Wesentlich gleiche Kräfte bilden aber nothwendig nur Eine Kraft, wenn sie nicht räumlich oder zeitlich gesondert sind. Denn das Viele, Mannichfaltige ist nur

*) Die unterscheidende Thätigkeit habe ich zwar mit der Bewegung im „allgemeinen Sinne des Worts" zusammengefaßt, aber nur nachdem ich gezeigt hatte, daß die Bewegung nicht bloß räumliche Bewegung ist, jede räumliche Bewegung vielmehr Thätigkeit voraussetzt. Die unterscheidende Thätigkeit fällt mir daher keineswegs mit der „expandirenden" Bewegung als mit einer Bewegung „nach außen", die den Raum voraussetzt, in Eins zusammen.

insoweit ein Vieles, als es unterschieden ist, und zwei congruente Dreiecke fallen nothwendig in Eins zusammen, wenn sie nicht wenigstens dem Raume oder der Lage nach von einander differiren. Werden also jene Thätigkeitsweisen, namentlich die fundamentalen des Empfindens, Strebens (Wollens), Vorstellens, von demselben Orte aus gleichzeitig oder nach einander ausgeübt, und sind diese wesentlich gleicher Art, so können sie nicht von verschiedenen Agentien ausgehen, weil keine Beziehung übrig bleibt, in der diese Agentien von einander verschieden seyn könnten. Nun trifft aber die Differenz, die zwischen Empfinden und Percipiren, Vorstellen und Wollen übrig bleibt, weder die Thätigkeit selber, noch ihr unmittelbares nächstes Object (das immer das empfindende, percipirende, vorstellende, wollende Agens selbst ist), sondern nur das Verhältniß derselben zu einem mittelbaren, entfernten Object, dem reellen äußern Gegenstande. Und wollte man annehmen, daß nicht der Complex der Nervenzellen und Fasern des Gehirns, sondern jede einzelne Nervenzelle der Träger der psychischen Kraft sey, daß also mannichfaltige, weil räumlich unterschiedene psychische Agentien bestehen könnten; so widerspricht dieser Annahme die Einheit der Empfindung, der Perception, der Vorstellung wie jedes Willensactes und jeder Strebung im Bewußtseyn. Denn wäre die Perception des Tons, den ich höre, das Product einer Vielheit von Agentien, so könnte dieselbe mir unmöglich als Eine, einzelne, sondern nur als eine Mehrheit verschiedener Perceptionen und Empfindungen erscheinen. Dazu kommt, daß die verschiedenen psychischen Thätigkeitsweisen, sowohl in Betreff ihrer Vollziehung überhaupt, wie hinsichtlich der Modalitäten ihrer Ausübung, bis auf einem gewissen Grad von unserm Willen abhängig erscheinen. Denn unsre Aufmerksamkeit können wir auf die verschiedensten Objecte richten; durch sie wiederum beherrschen wir insoweit unsre Empfindungen, als wir, wie früher gezeigt wurde, durch sie die gewöhnlichen Nervenreizungen verhindern können, als Empfindungen in's Bewußtseyn zu treten; durch sie vermögen wir auch unsre Perceptionen (Wahrnehmungen) zu schärfen, zu er-

weitern und zu vermehren, d. h. der Wille, der die Aufmerksamkeit lenkt und concentrirt, vermag dadurch zugleich unser Perceptionsvermögen zu erhöhen. Ebenso beherrscht der Wille das Denken im engern Sinne: es steht — wenn auch wiederum nur bis auf einen gewissen Grad — in unsrer Macht, ob wir uns dem Nachdenken, Sinnen ꝛc. überlassen und auf welche Objecte wir es richten wollen. Ebenso endlich hat der Wille insofern eine Gewalt über sich selbst, als es gemeinhin von unsrem Entschlusse abhängt (wodurch auch immer letzterer motivirt und hervorgerufen seyn mag), ob und welchen von unsern Trieben, Begierden, Wünschen ꝛc. wir handelnd folgen wollen. Diese Thatsachen beweisen zur Genüge, daß die verschiedenen psychischen Thätigkeiten, wenn sie auch auf verschiedenen Kräften oder Vermögen beruhten, doch nur die verschiedenen Vermögen Einer Grundkraft seyn können. Denn die Kraft, die sie leitet, setzt sie ja auch selbst in Vollziehung. Außerdem glauben wir an einem andern Orte (Glauben und Wissen S. 63 f.) dargethan zu haben, daß jene verschiedenen Thätigkeiten oder Vermögen der Seele nur Modificationen oder modificirte Aeußerungsweisen Einer und derselben Grundthätigkeit und Grundkraft (des Unterscheidens) sind. Jedenfalls wäre es unmöglich, daß mir jede Vorstellung, Perception, Empfindung, aber auch jeder Wunsch, jeder Entschluß, kurz alle psychischen Acte im Bewußtseyn als die meinigen erscheinen könnten, wenn nicht die psychische Kraft, durch die sie (sey es mit oder ohne Mitwirkung andrer Kräfte) hervorgerufen werden, Eine und dieselbe wäre und wenn nicht sogar auch das Bewußtseyn auf eben dieser Kraft beruhte. Endlich haben wir noch darauf hinzuweisen, daß auch der Begriff des Organismus die Einheit der psychischen Kraft fordert. Denn ist der Organismus die harmonische Gliederung mannichfaltiger Functionen, die von der Einen Lebenskraft vollzogen werden oder, was dasselbe ist, nach Einem Plane sich vollziehen, so kann damit eine Vielheit psychischer Kräfte nicht bestehen, weil sie die Harmonie der Functionen wie die Einheit des Plans nothwendig von vornherein stören und aufheben würde. Mit dem

Einen Plane, der Einen Lebenskraft kann auch nur Eine psychische Kraft in Verbindung treten, wenn das Ganze wiederum eine Einheit und Harmonie ergeben soll (Vgl. Lotze: Mikrokosmus I, 170 f.).

Diese Erwägungen mögen klar oder unklar der Mehrzahl der Physiologen vorgeschwebt und sie veranlaßt haben, die psychischen Erscheinungen für Aeußerungen Einer Ursache, für Vermögen oder Thätigkeitsweisen Einer Grundkraft zu erachten. Da aber nach naturwissenschaftlichen Principien jede Kraft an einen Stoff gebunden ist, so betrachten die Einen die Seele als ein besondres Atom, d. h. sie nehmen Ein Atom als Träger der psychischen Kraft an, das mit den übrigen Atomen des Organismus zusammenwirkend die psychischen Phänomene hervorbringe. Gegen sie bemerkt C. Ludwig: „Diese scheinbar einfache Annahme, mehr entsprungen aus der mathematischen Anschauung des Differentials als der des physikalischen Atoms, macht bei genauerer Durchführung unzählige ganz ungerechtfertigte Hülfshypothesen nothwendig, wie z. B. die Annahme mannichfacher Zwischenorgane zwischen den Nerven und der Seele, damit man die Befähigung des Nervenrohrs zu specifisch verschiedenen Empfindungen begreife, jenachdem dasselbe aus dem Auge oder dem Ohr 2c. kommt, oder um den Einfluß des Schlafs, der Gifte, der Uebung u. dgl. auf die Empfindung erklärlich zu machen" (a. O. I, 442). Wir haben keinen Grund, die Annahme eines Seelenatoms zu vertheidigen; aber Jeder sieht, daß diese Einwendungen sie gar nicht treffen, weil sie gar nicht psychologischer, sondern physiologischer Natur sind. Allerdings ist es schwer zu begreifen, wie ein Nervenrohr bloß darum, weil es aus dem Auge kommt, eine ganz andre Empfindung bedingen oder vermitteln könne, als ein andres, das aus dem Ohre kommt; aber diese Schwierigkeit beruht darauf, daß uns die Physiologen nicht zu erklären vermögen, wie der Sehnerv gerade nur für Lichtreizungen empfänglich, der Gehörnerv dagegen, obwohl mit jenem von ganz gleicher Beschaffenheit, nur für die Schallwellen der Luft afficirbar seyn könne. Werden einmal diese verschiede-

nen Nervenreizungen angenommen, so erscheint es sehr natürlich, daß sie, die Seele anregend oder mit ihr zusammenwirkend, verschiedene Empfindungen hervorrufen. Ebenso ist es, wenn der Einfluß des Schlafs, der Gifte, der Uebung &c. auf die Nerven vorausgesetzt wird, sehr natürlich, daß er auch psychisch, in der Seele sich geltend macht, da ja Niemand leugnet, daß die Nerven und ihre Beschaffenheit (Zustände) auf die Seele und deren Zustände von Einfluß sind. —

Andre Physiologen halten die Seele nicht für ein einzelnes körperliches Atom, sondern für ein Fluidum oder eine besondre Substanz, die dem Lichtäther, den elektrischen, magnetischen Flüssigkeiten verwandt sey. So vergleicht R. Wagner die Seelensubstanz „mit der unsichtbaren und unwägbaren Flüssigkeit, welche durch den Contact zweier heterogener Metalle unter Einschaltung einer Flüssigkeit zur Erscheinung kommt, d. h. in Bewegung gesetzt wird" (Der Kampf um die Seele S. 159). Und R. Virchow vertheidigt diese Ansichtsweise, indem er bemerkt: „In der Sache selbst dürfte es schwer seyn, eine Vergleichung der Seele mit dem Lichtäther abzuweisen, und ich erinnere namentlich an das Beispiel von den Muskeln, die neben und mit ihrer eigenthümlichen Function der Contraction, noch Wärme frei werden lassen, deren Substrat nicht als ein integrirender Theil der Muskelsubstanz betrachtet werden kann, und die ihrerseits doch für das Zustandekommen der Muskelfunction von größter, entscheidender Bedeutung ist" (Gesammelte Abhandlungen &c. S. 17). H. Burmeister sucht zwar zu zeigen, daß die Nervenkraft und die Seelenkraft identisch, die psychischen Erscheinungen also nur Aeußerungen der Kräfte und Thätigkeiten der Nerven seyen (Die Seele und ihr Behälter, in den „Geologischen Bildern" &c. Leipz., 1851, 54. I, 260 ff.). Allein abgesehen davon, daß er selbst erklärt: „wir wissen von der Art, wie die Nervensubstanz eigentlich wirkt, noch gar nichts, wir wissen nur, daß sie wirkt und schließen erst aus der Wirkung, daß sie thätig gewesen ist" (S. 262), — womit offenbar seiner Beweisführung aller naturwissenschaftliche Boden entzogen ist, —

abgesehen davon, daß seine Ansicht überhaupt physiologisch unmöglich ist, weil es feststeht, daß die Empfindung und Perception nur im Gehirn zu Stande kommt, während doch die Nerven, wenn sie allein die Empfindung „machten", ebensowohl unterhalb wie oberhalb der Sehhügel empfinden müßten *); — abgesehen von diesen innern Widersprüchen in seiner Behauptung, muß er selbst einräumen, daß die Möglichkeit der entgegengesetzten Annahme, wonach die Seele als eine besondre Substanz, „als selbstständiges Seelenfluidum" dem Organismus einwohne, „nicht bestritten werden könne." „Wie die Mehrzahl der Physiker an ein elektrisches oder magnetisches Fluidum glaubt und das Licht und die Wärme als imponderable Materie auffaßt, ebenso gut kann die Nervenkraft (die Seele) als Fluidum, als imponderable Materie angesehen werden" (a. O. S. 281. 82).

C. Ludwig charakterisirt diese Gruppe von Hypothesen mit den Worten: „Nach ihr liegt den geistigen Functionen eine besondre Substanz, die Seele, zu Grunde, welche dem Lichtäther ähnlich zwischen den wägbaren Massen der Hirnsubstanz schwebt und mit dieser so verkettet ist, daß ihre Veränderungen mit der der Hirnsubstanz Hand in Hand gehen, wie das auch der Physiker vom Lichtäther und den ihn umgebenden Stoffen annehmen muß." Er wendet dagegen nur ein: wenn dadurch alle Erscheinungen erläutert werden sollen, so „verlange die Hypothese den nicht mehr naturwissenschaftlich zu rechtfertigenden Zusatz, daß der Seelenäther aus inneren Gründen, willkührlich, veränderlich sey" (a. O. I, 452). Wir müssen diesem Einwand wiederum alle Triftigkeit absprechen. Denn denselben „Zusatz" fordert jede andre Ansicht, welche überhaupt willkührliche Bewegungen gelten läßt, weil eine „willkührliche" Bewegung offenbar nur von einer „willkührlichen" Kraft oder Thätigkeit ausgehen kann, also von einer Kraft, die „aus innern Gründen veränder-

*) Ludwig bemerkt daher mit Recht: „Ebenso ungerechtfertigt [wie nach seiner Meinung die Hypothese eines Seelenatoms] ist die Annahme, daß die Nervenröhren und Ganglienkugeln oberhalb der Sehhügel empfinden sollen; denn unterhalb derselben vermögen sie es doch nicht" (a. O. I, 452.

lich" ist, d. h. der wenigstens relative Selbstthätigkeit zukommt. Jede andre Bewegung wäre eine erzwungene, unwillkührliche, Reflexbewegung. So lange also die Physiologie nicht darzuthun vermag, daß der Organismus mit allen psychischen wie physischen Functionen nur Maschine, alle Bewegung nur Reflexbewegung sey, so lange sie selbst einen Unterschied macht zwischen willkührlichen und Reflexbewegungen, so lange wird sie auch jenen „Zusatz" machen müssen.

J. M. Schiff freilich, der neueste wissenschaftliche Vertreter der materialistisch-mechanistischen Ansicht leugnet diesen Unterschied. Er behauptet: „Eine willkührliche Bewegung ist eine durch den Mechanismus der Centralorgane nothwendig erfolgende Reflexbewegung, angeregt durch eine Combination bewußter Empfindungen, von der die Vorstellung der entstehenden Bewegung selbst ein Glied ist." Zur Rechtfertigung dieser Behauptung giebt er folgende Erläuterung über Ursprung und Bedeutung dessen, was wir Wille und Gewollt nennen. „Es wirkt ein bestimmter Reiz z. B. auf unsre Retina und erregt auf seine Weise das Gehirn; die Empfindungen, welche daselbst schon in Wirksamkeit sind, combiniren sich mit ihm und erzeugen so einen secundären Reflex auf das Gesichtscentrum, in dem jetzt ein andres vom ersten abhängiges Bild entsteht; der Vorgang kann sich so einige Male wiederholen, auf andre Sinnescentra, auf Hautgefühle wirken und endlich in uns das Bild einer Bewegung unsres Körpers erzeugen und dieß bald wieder ein andres von unsrem Zustande nach der Bewegung. Im Falle nun alle diese innern gegenseitig durch einander bedingten Vorgänge unsres Nervensystems sich zur Erzeugung einer Gesammtempfindung unterstützen, die sich auf die Bewegungsorgane in der vorgestellten Weise reflectirt, sagen wir, wir hätten die Bewegung gewollt. Sind aber die verschiedenen Vorstellungen, die der Bewegung mit inbegriffen, nicht stark genug, sich augenblicklich auf die Muskelnerven zu reflectiren, und wird ihre Wirkung sogar noch durch die späteren [?] Vorstellungen geschwächt, so sagen wir, daß wir zwar die Be-

wegung gewollt, uns aber doch entschlossen haben, sie aus gewissen Gründen zu unterlassen. Je größere Kenntniß unsrer selbst wir erlangt haben, so daß wir durch Erfahrung um so sicherer bestimmen können, welche Empfindungen zu einem angeregten Empfindungscomplexe noch hinzutreten müssen, um uns zu dieser oder jener Reflexbewegung zu zwingen; je mehr wir auf der andern Seite erkennen, daß dieselbe äußere Anregung zu sehr verschiedenen Reflexen führen kann je nach der Richtung, welche ihr der augenblickliche innere Zustand ertheilt und nach den Combinationen, die sie dadurch eingehen muß, — um so mehr täuschen wir uns mit einer eingebildeten Freiheit des Willens." Aber der „Wille" selbst ist „nur eine unwissenschaftliche und unwahre Abstraction, und die wahre menschliche Freiheit besteht darin, diese aufzugeben und sie einer unbedingten Unterwerfung unter die Gesetze unsres inneren Wesens zu opfern" (Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Lahr, 1859, I, S. 216 f.). Die Voraussetzung für diese ganze Ansichtsweise ist, daß ein „Ort im Organismus vorhanden seyn müsse, wo sich die verschiedenen gleichzeitig wirkenden Eindrücke begegnen und zu einer Summe verbinden und daß diese Summe wieder von hier aus auf die verschiedensten Bewegungsnerven des Körpers müsse einwirken können." Dieser Ort ist „das Nervencentrum" par excellence, in welchem verschiedene andre (untergeordnete) Nervencentren „zu einer höheren Einheit sich verbinden" (S. 57 f.). — Man sieht, Schiff befolgt das alte Verfahren der Materialisten und Mechanisten, die nicht abzuleugnenden, weil thatsächlich gegebenen Functionen, welche die Psychologen der Seele beilegen, auf alle möglichen andern Dinge, auf verschiedene Organe des Körpers und ihre Thätigkeiten oder Wirkungen, ja sogar auf „Bilder" und „Summen" zu übertragen, ohne diese Hypostasirungen auch nur mit Einem Worte zu rechtfertigen. Jene „Summe gleichzeitig wirkender Eindrücke" im Nervencentrum ist offenbar nur ein andrer Ausdruck für die Seele, die durch ihren Willen auf die motorischen Nerven einwirkt und dadurch eine bestimmte Bewegung eines

Körpergliedes hervorruft. Von der Einen Seele ist es wohl denkbar, daß sie selbstthätig die verschiedenen Eindrücke sondert, ordnet, combinirt und je nach dem gewonnenen Resultate durch Einen Act ihrer Thätigkeit einen motorischen Nervenreiz und so eine bestimmte Körperbewegung mittelbar bewirkt. Wie dagegen „verschiedene" gleichzeitig wirkende Eindrücke sich von selbst zu einer Summe verbinden und wie dann diese bloße „Summe" bloßer „Eindrücke" — die ja in ihr verschiedene bleiben — Eine bestimmte einzelne Bewegung soll hervorbringen können, ist durchaus unbegreiflich, weil es offenbar einen logischen Widerspruch enthält. Eben so ist der „innere Zustand" der Centralorgane, welcher einer äußern Anregung bald die eine bald eine andre „Richtung ertheilt", wiederum nur ein andrer Name für die Seele und ihre Willensthätigkeit, der ebenso schlecht gewählt ist, da nicht einzusehen ist, wie ein bloßer „Zustand" und zwar der Zustand der so verschiedenartig zusammengesetzten und getheilten „Centralorgane" (des Gehirns) überhaupt etwas wirken und einer bestimmten Anregung eine einzelne bestimmte Richtung ertheilen könne. Ja selbst das bloße „Bild" einer Bewegung unsres Körpers wird zur Seele hypostasirt. Denn dieses Bild, das seinerseits ein andres Bild (von unsrem Zustande nach der Bewegung) soll „erzeugen" können, ist offenbar wiederum nur ein bildlicher Stellvertreter jener die Vorstellungen erzeugenden Kraft, die allgemein als Seele bezeichnet wird. Daß eine Vorstellung die andre „erzeuge", ist zwar ein auch von Philosophen begangener Irrthum. Aber die Philosophie sucht doch wenigstens nach einer verständlichen Antwort auf die Frage, wie die erste Vorstellung, die Mutter der übrigen, entstehen konnte. Der Physiologe dagegen läßt das erste Bild aus einem sich wiederholenden „Vorgange" resultiren, der aus lauter ebenso unverständlichen als unbewiesenen Elementen besteht. Denn welche Empfindungen im Gehirn „schon [!] in Wirksamkeit sind", und wie und wodurch dieselben mit dem bestimmten Reiz auf die Retina „sich combiniren", wie sodann die so combinirten Empfindungen einen „secundären Reflex auf

das Gesichtscentrum und dadurch ein andres vom ersten abhängiges Bild erzeugen", und wie dann endlich dieser „Vorgang" wieder noch auf „andre Sinnescentra, auf Hautgefühle soll wirken" können, um das „Bild einer Körperbewegung zu erzeugen", — das Alles wird uns mit keiner Sylbe erklärt. Es wird uns eben nur berichtet, als habe es der Berichterstatter mit eignen Augen gesehen. Und doch ist schließlich alle Mühe umsonst: zuletzt kann der Berichterstatter doch nicht umhin, den Willen, den er in den weitläufigen Apparat seiner Bilder, Reflexe, Vorgänge und Zustände auflösen möchte, als das Wirkende in ihnen anzuerkennen, ja sogar die Freiheit des Willens einzuräumen. Er thut es freilich unbewußt und wider Willen, aber er thut es doch. Denn wer sind die „Wir", die wir „bestimmen" können, „welche Empfindungen zu einem angeregten Empfindungscomplexe noch hinzutreten müssen, um uns zu dieser oder jener Reflexbewegung zu zwingen?" Offenbar die Seele in ihrer überlegenden, entscheidenden, sich bestimmenden Thätigkeit, d. h. als Wille. Und was heißt jenes „Bestimmenkönnen" der Empfindungen, die noch hinzutreten müssen, um uns (d. i. unsern Körper) zu einer Bewegung zu zwingen, anders als daß wir, wenn wir wollen, eben diese Empfindungen hervorrufen und mittelst ihrer unsern Körper in Bewegung setzen können? Eben damit aber ist auch die Freiheit des Willens anerkannt. Denn jene Empfindungen (und resp. die „Vorstellung" einer zu vollziehenden Bewegung) entstehen nur, wenn wir uns bewegen wollen. Außerdem leuchtet von selbst ein, daß wenn es von uns abhängt, die angeblich „unwissenschaftliche und unwahre Abstraction" des Willens „aufzugeben", wenn darin die „wahre menschliche Freiheit" bestehen soll, es auch von uns abhängen muß, eben diese angebliche Abstraction festzuhalten und somit das Daseyn und die Freiheit unsres Willens gerade dadurch zu bethätigen, daß wir etwas thun, was gegen die Wissenschaft, gegen unsre bessere Erkenntniß verstößt. — Sonach aber kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß den dreisten Be-

hauptungen Schiff's *) gegenüber die Erklärung C. Ludwig's im vollsten Rechte ist, wenn er ausdrücklich anerkennt, daß die Anhänger einer „realistischen Weltanschauung“, d. h. der materialistischen Hypothese, wonach „die Seelenerscheinungen nur aus einer gewissen Summe in Hirn und Blut enthaltener Bedingungen resultiren“, für ihre Meinung bis jetzt ebenso wenig einen unumstößlichen Beweis geliefert haben als ihre Gegner für die ihrige (a. a. O. I, 452).

Ist dieß der gegenwärtige Stand der Sache, so steht es uns physiologisch frei, nicht nur an eine besondre psychische Kraft, sondern auch an eine besondre Seelensubstanz zu glauben, und wir werden daher zu dieser Annahme vollkommen berechtigt seyn, wenn wir andre, wiewohl nicht physiologische Gründe für sie anführen können. Nur gegen die Einheit (Untheilbarkeit) dieser Substanz, die psychologisch gefordert erscheint, erheben sich physiologische Bedenken. Es ist eine bekannte Thatsache, daß „aus allen in den verschiedensten Richtungen zerstückten Theilen eines Polypen, nur die Arme ausgenommen, neue ganze Polypen sich entwickeln, und daß man sogar durch unvollständige Theilung, z. B. der Länge nach, Mißbildungen, wie zwei- bis siebenköpfige Hydren [Süßwasserpolypen], hervorzubringen vermag.“ Ebenso „erzeugt das kopflose Stück einer Nais [einer Würmerart] in 3 bis 4 Tagen Kopf und Rüssel neu; auch quergetheilte Regenwürmer ergänzen sich zu vollständigen Individuen, nicht

---

*) Neben diesen Behauptungen erscheint der „Schöpfer“, den Schiff gelegentlich (S. 222) für die Triebfeder des „Mechanismus“ des menschlichen Wesens und Lebens erklärt, indem er alles mechanische Geschehen ohne Weiteres auf ein „Eingreifen dieses mächtigen Schöpfers“ zurückführt, nur wie ein Deus ex machina, der zu Hülfe eilt, wenn die Maschine in's Stocken geräth, und der allerdings insofern unentbehrlich ist, als kein Mechanismus ohne contradictio in adjecto sich selbstthätig, spontan in Bewegung zu setzen vermag. — Die organischen Mittelglieder, durch welche eine von der Seele gewollte Bewegung zur Ausführung kommt, hat E. Harleß, der ausgezeichnete Münchener Physiologe, in seiner trefflichen Abhandlung über den Apparat des Willens (im vorigen Hefte unsrer Zeitschrift S. 50 ff.) klar und bündig dargelegt.

jedoch, wenn sie der Länge nach zerschnitten sind." Gleich unzweifelhaft ist es, daß in zahlreichen Thierklassen (bei vielen Infusorien, bei Nais proboscidea, Syllis prolifera, Myriandine etc.) die Fortpflanzung durch s. g. „Knospenbildung" oder „durch freiwillige Zerfällung des Körpers" erfolgt, indem „die Bruchstücke desselben, zum Theil noch im Zusammenhange mit ihm, zum Theil nach ihrer Ablösung, die vollständige Gestalt und Organisation der Gattung ausbilden." Noch andre Thiere endlich, wie die Korallen, „sehen wir stets so leben, daß an einem gemeinschaftlichen und ununterbrochenen Stamme sich einzelne Individuen entwickeln, unabhängig von einander in der Ausübung der spärlichen Aeußerungen lebendiger Regsamkeit, die ihnen möglich sind, und doch durch ihre Verbindung unter einander gemeinsam manchen äußern Einflüssen unterworfen (Lotze: Allg. Physiol. S. 545 f. 549. Mikrokosmus I, 166. Joh. Müller a. a. O. II, 590 ff.). — Diese Thatsachen machen allerdings die Annahme eines Seelenatoms schwierig, wenn nicht unmöglich. Aber wir haben, wie gesagt, keine Veranlassung diese Annahme zu vertreten; wir behaupten nicht einmal die Einheit der Seelensubstanz überhaupt, sondern nur die Einheit der psychischen Kraft. Diese aber kann sehr wohl zusammenbestehen mit einem imponderabeln Stoffe (— vorbehaltlich der näheren Erwägung, ob derselbe als Eine continuirliche Substanz oder als eine Mehrheit verbundener Atome zu fassen sey). Und daß eine solche Kraft, unbeschadet ihrer Identität und Intensität, auf andre Stoffe sich übertragen, sie ergreifen und verwenden, mit einem Theil organischer Materie vom Mutterorganismus sich ablösen, ein getrenntes Stück desselben weiter entwickeln könne und so neue Organismen zu bilden vermöge, ist eine Voraussetzung, gegen welche die Naturwissenschaft nichts einwenden kann, so lange sie zugeben muß, daß ein Magnet durch bloße Berührung viele Eisenstäbe magnetisch macht und der elektrische Strom durch bloße Induction andre Ströme hervorruft, ohne dadurch von seiner Stärke das Geringste einzubüßen. Durch diese Annahme aber erklären sich nicht nur alle die obigen

Thatsachen, es erklärt sich auch, warum jene Theilungen, Knospungen, Zerfällungen ꝛc. nur bei den niedrigsten Thiergeschlechtern vorkommen. Der Grund davon liegt nicht in der psychischen Kraft oder der Seelensubstanz; denn diese überträgt sich ja auch bei den höheren und höchsten Thierklassen auf die neuen durch Begattung entstandenen Geschöpfe; der Grund liegt vielmehr in der besondern Beschaffenheit des Leibes, in der unvollkommenen Organisation desselben. Nicht weil der Polyp, die Nais ꝛc. eine Mehrheit von psychischen Kräften oder Seelen besitzt, nicht darum vermögen die abgeschnittenen Stücke sich zu vollständigen Thieren zu ergänzen; sondern die leibliche Organisation enthält hier noch so wenig innere Unterschiede, ist eine so gleichmäßige, ungegliederte und undisciplinirte, daß der Theil dem Ganzen ähnlich ist und daher für sich die Bedingungen enthält, von denen das Leben des Thieres abhängt, während bei den höhern Thierklassen, deren mannichfaltige Glieder verschieden organisirt sind für die verschiedenen Functionen die sie zu erfüllen haben, die Lebensbedingungen keinem einzelnen Theile, sondern nur dem Ganzen einwohnen können. Darum erstreckt sich auch bei jenen die Möglichkeit des Fortbestehens und der Ergänzung der abgeschnittenen Stücke nur so weit, als die Aehnlichkeit des Theils mit dem Ganzen reicht, und die beiden Hälften eines der Länge nach durchgeschnittenen Regenwurms vermögen deshalb nicht weiter zu leben (J. Müller a. a. O.). Aus demselben Grunde ist die psychische Kraft bei den niedern Thieren nothwendig in dem ganzen Körper gleichmäßig ausgebreitet; sie kann keinen besondern Sitz, kein organisches Centrum ihrer Thätigkeit haben, weil es keine besondern, vor andern ausgezeichneten Theile, kein Centrum der Lebensfunctionen im Organismus giebt. Deshalb erscheinen bei ihnen auch die Bethätigungen der psychischen Kraft so gering, so schwach und unvollkommen, daß jeder Unterschied, jede Mannichfaltigkeit derselben fehlt und selbst von der Fähigkeit des bloßen Empfindens kaum einzelne Spuren sich zeigen: die psychische Kraft vermag sich gar nicht oder doch nur äußerst schwach zu äußern,

weil ihr die leiblichen Organe für ihre Bethätigung fehlen. Indessen kann auch bei den höheren Thieren wie beim Menschen nur in dem Sinne und insofern von einem besondern Sitz der Seele die Rede seyn, als die Bethätigungen der psychischen Kraft nothwendig von dem Centrum der leiblichen Functionen ausgehen. Ausgehen müssen sie von einem solchen Centrum, weil sonst die Einheit und Harmonie nicht nur der mannichfaltigen psychischen Thätigkeiten, sondern mit ihnen auch der organischen Functionen gestört werden würde. Daraus folgt aber keineswegs, daß die psychische Kraft und resp. die Seelensubstanz auf einen solchen Punkt räumlich beschränkt sey. Denn wenn auch die willkührliche Bewegung eines Körpergliedes, z. B. des Fußes, den ich ausstrecken will, nur dadurch zu Stande kommt, daß die psychische Kraft die motorischen Nerven des Hirns reizt und diese Reizung bis in die betreffenden Nervenenden des Fußes sich fortpflanzt, so folgt daraus noch nicht, daß nicht die psychische Kraft auch in den Fußnerven zur Herstellung der Bewegung mitwirke und die Seelensubstanz nicht auch in den Fußnerven wie im ganzen Nervensystem, ja im ganzen Körper gegenwärtig sey. Es ist sehr wohl denkbar, daß um der Einheit und Harmonie der einzelnen Functionen willen, der erste Impuls zu jeder Bethätigung der Seele an Einen bestimmten Punkt oder Ein bestimmtes Organ des Leibes gebunden sey, — und mithin keine psychische Thätigkeit sich zu äußern vermag, sobald dieses Organ zerstört oder seine Functionirung gehemmt ist, — und daß doch die Seele als bloße Kraft wie als Substanz durch den ganzen Körper verbreitet seyn könnte. Nimmt man einmal an, daß das Gehirn oder auch nur die Randwülste der Hemisphären der Sitz der Seele seyen, so erscheint damit die Seele immer über einen bestimmten Ort räumlich ausgedehnt, und mithin ist nicht einzusehen, warum diese Ausdehnung sich nicht noch weiter erstrecken könnte. Jede Form der thierischen Fortpflanzung scheint aber eine solche weitere Ausdehnung zu fordern. Denn durchgängig geht die Fortpflanzung nicht vom Kopfe oder Hirn, sondern von andern Theilen des Mutterorga-

nismus aus. Und doch muß bei ihr eine Uebertragung auch der psychischen Kraft auf das neuentstehende Geschöpf stattfinden, und zwar sogleich im Zeugungsacte selbst. Denn obwohl das befruchtete Ei ohne alle Empfindung, ohne Leben und Bewegung erscheint, so beweist dieß doch nur, was sich von selbst versteht; daß die psychische Kraft in ihm sich nicht eher zu äußern vermag, als bis der Organismus ganz oder bis zu einem gewissen Punkte vollendet ist, weil ihr bis dahin die Organe ihrer äußern Bethätigung fehlen. Nichtsdestoweniger muß sie (wie die Lebenskraft) in der organischen Materie des Eis enthalten seyn. Die Physiologie wenigstens kann nicht annehmen, daß sie erst hinterdrein, nach vollendeter Organisation hinzutrete; denn das hieße eine Schöpfung aus Nichts oder einen Ort der Seelen außerhalb und jenseits der Natur voraussetzen. Es bliebe also nur die materialistische Hypothese übrig, wonach die Seele als bloße Function des Leibes erst entsteht, nachdem der Leib so weit fertig ist, daß er diese Function auszuüben vermag. Müssen wir diese Hypothese aus den erörterten Gründen verwerfen, so bleibt keine andre Annahme als die eben dargelegte übrig. —

Sind wir aber sonach physiologisch berechtigt und psychologisch (durch die Thatsachen des Bewußtseyns) genöthigt, die Einheit (Identität) der psychischen Kraft und resp. der Seelensubstanz zu behaupten, und zwar in dem Sinne, daß sie, obwohl in ihrer Aeußerung und Bethätigung an den Leib und gewisse Organe desselben gebunden, doch an sich kein bloßes Product, keine bloße Function des Organismus sey, — so fragt es sich, wie dennoch nicht bloß die einzelne Empfindung, Perception, willkührliche Bewegung, sondern auch das Bewußtseyn überhaupt dergestalt durch den Organismus bedingt seyn könne, daß es durch gewisse organische Vorgänge innerlich alterirt werden, ja plötzlich ganz schwinden, und nach Beseitigung der Störung sich wiederherstellen könne, — womit, wie es scheint, eine totale Abhängigkeit des geistigen Lebens vom Organismus und dessen Gesundheit ausgesprochen ist. Lotze tritt hier, trotz seiner mechanistischen Ansicht vom Organismus, als Vertheidiger

der Freiheit und Selbstständigkeit der Seele auf. Er findet, daß die bekannten, hierher gehörenden Thatsachen, die Erscheinungen des Schlafs, der Bewußtlosigkeit (bei Ohnmachten ꝛc.) und der zahlreichen Störungen des Bewußtseyns (bei den s. g. Geisteskrankheiten, im Fieber, durch Gehirnerschütterung ꝛc.), keineswegs eine solche Abhängkeit beweisen, sobald dieselben nur richtig „gedeutet“ werden. „Bei der Störung eines vielfach zusammengesetzten Systems von Mitteln und Kräften, bemerkt er, kann es sehr wohl seyn, daß eine bestimmte Verrichtung in ihrer Erzeugung gar nicht abhängig ist von dem gestörten Theil, und doch durch dessen Störung wie durch ein positives Hemmniß gehindert wird. Für diese Auffassung sprechen zum Theil auch die Thatsachen der Beobachtung, und nirgends entschieden gegen sie. Den gewöhnlichen Schlaf von einer Erschöpfung der Centralorgane (des Nervensystems) abzuleiten, die zur weiteren Erzeugung des Bewußtseyns unfähig geworden wären, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich für Jeden, der sich erinnert, wie rasch in gesunden Körpern und wo die Gewöhnung daran vorhanden ist, der Schlummer unmittelbar auf den lebhaftesten Gebrauch aller geistigen Fähigkeiten folgen kann, und wie wenig, wenn er zufällig unterbrochen wird, diese oder die ihnen zu Grunde gelegte Kraft der Centralorgane sich wirklich erschöpft zeigt. Viel überredender stellen sich die allmälig wachsenden Gefühle der Ermüdung als Reize dar, die durch ihre abspannende Unlust die Freude und Theilnahme an der Fortführung des Gedankenganges schmälern; und ebenso giebt der schlaftrunken Erwachende kaum so sehr das Bild eines Erschöpften, dessen Kräfte sich wieder sammeln, als das eines Gebundenen, von dem Hemmungen allmälig sich lösen. Bringen sehr heftige Körperschmerzen plötzlich Bewußtlosigkeit hervor, und entstehen doch auch Ohnmachten aus Ueberraschungen des Gemüths durch traurige Ereignisse, so weiß ich nicht, warum wir nicht im ersten Falle ebenso gut den körperlichen Schmerz als hemmenden Reiz, welcher die stets vorhandene Fähigkeit des Bewußtseyns an ihrer Aeußerung hindert, sollen ansehen können als im

zweiten Falle den geistigen Schmerz. Auch der körperliche Schmerz ist ja nicht bloß die leibliche Störung, von welcher er ausgeht, sondern als Gefühl ist er ein Zustand des Bewußtseyns und zwar ein solcher Zustand, von dessen geringeren Graden wir wirklich noch in uns selbst beobachten können, wie sehr sie die Fortsetzung jedes Gedankengangs durch ihren überwältigenden Eindruck und durch die Abspannung des Interesses für alles Andre beeinträchtigen. Endlich müssen keineswegs alle Einflüsse, welche der Körper auf die Seele vielleicht mit großer Gewalt ausübt, stets von der Art seyn, daß sie in unserm Bewußtseyn deutliche Wahrnehmungen und Gefühle veranlassen; vielmehr wie die körperlichen Reize in den Empfindungen eine Aeußerung des Bewußtseyns hervorrufen, ebensowohl kann ihre Wirkung die entgegengesetzte seyn, und das Bewußtseyn kann plötzlich schwinden unter einem Eindrucke, der entweder ganz verborgen bleibt oder von der fliehenden Besinnung nur noch unter der Form wenig lebhafter, fremdartiger, unsagbarer Gefühle empfunden wird." — „Weit dunkler, fügt Lotze hinzu, sind jene halben Störungen des Gedächtnisses, welche die Wiedererinnerung einzelner Theile des Erlebten unmöglich machen. Wir halten das Bekenntniß nicht zurück, daß hier noch Vieles unenträthselt bleibt; aber wir nehmen von diesen Thatsachen nicht den Eindruck mit, daß sie für eine specielle körperliche Begründung unsrer Erinnerungen sprächen. Auch im gesunden Zustande bleiben uns häufig die Triebfedern, welche die eine Vorstellung in unser Bewußtseyn zurückrufen, und die Gründe, aus denen eine andre so lange gänzlich fehlte, ganz dunkel; wir ahnen, daß der Wechsel unsrer Gedanken nicht bloß durch die Verknüpfung der Vorstellungen unter einander gelenkt wird, welche wir beobachtend noch ziemlich verfolgen können, sondern daß er in hohem Grade von jenen andern, weit undeutlicheren Associationen bedingt wird, welche sich in jedem Augenblick zwischen dem vorhandenen Vorstellungskreise und dem gleichzeitigen Gemeingefühl unsrer körperlichen und geistigen Stimmung bilden" u. s. w. (Mikrokosmus I, 356 ff.). Jedenfalls, fügen wir hinzu, lassen sich die

zuletzt erwähnten Erscheinungen eben so wenig aus der materialistischen Hypothese erklären, weil sie die Wiedererinnerung überhaupt nicht zu erklären vermag.

Wir stimmen überhaupt mit den Bemerkungen Lotze's vollkommen überein, weil sie uns thatsächlich vollkommen begründet erscheinen. Aber sie lösen die obwaltende Schwierigkeit nicht ganz, wenn man, wie Lotze thut, das Bewußtseyn als eine „Fähigkeit" der Seele betrachtet und es also implicite mit der psychischen Kraft — die ja an sich auch nur Fähigkeit, Vermögen, weil in ihrer Wirksamkeit bedingt ist, — identificirt. Denn danach muß unvermeidlich angenommen werden, daß, wenn das Bewußtseyn in Folge organischer Vorgänge schwindet, damit auch die Fähigkeit der Seele schwinde, und die psychische Kraft nicht bloß hinsichtlich ihrer Aeußerung und Bethätigung, sondern auch in ihren Fähigkeiten und somit wesentlich vom Organismus abhängig sey. Ist dagegen, wie wir behaupten müssen, das Bewußtseyn wie jede einzelne Empfindung, Perception ꝛc., nur ein Product, eine Wirkung oder Aeußerung der psychischen Kraft, und zwar ein Product, das sie nicht ein- für allemal erzeugt, sondern, so lange es dauert, in continuirlicher Thätigkeit hervorbringt; und sind andrerseits alle Aeußerungen der psychischen Kraft durch mitwirkende Functionen des Organismus bedingt, so folgt von selbst, daß, wenn die zum Bewußtseyn mitwirkenden organischen Thätigkeiten wegfallen oder gestört werden, auch das Bewußtseyn schwinden und alterirt werden muß. Damit würden auch jene „halben Störungen des Gedächtnisses" ihre Erklärung finden. Denn es könnte ja sehr wohl seyn, daß die Wiedererinnerung bestimmter Erlebnisse an die Mitwirkung bestimmter Nervenpartieen gebunden und daher mit der Zerstörung oder Hemmung derselben unmöglich wäre. Wie zur Production, so könnte eine solche bestimmte Mitwirkung auch zur Reproduction gewisser Vorstellungen erforderlich seyn, ohne daß darum die psychische Kraft als solche (als Fähigkeit zu allen psychischen Aeußerungen) vom Organismus irgend abhängig zu seyn braucht. Sie bleibt vielmehr unberührt bestehen,

und tritt daher mit ihrer Wirksamkeit sofort wieder ein, sobald die organische Hemmung verschwunden, die organischen Bedingungen ihrer **Aeußerung** wieder hergestellt sind. Nur daraus erklärt es sich, wie das Bewußtseyn nicht bloß nach Beseitigung der Störung vollständig in ursprünglicher Identität der Form und des Inhalts wieder eintreten, sondern auch trotz der beständigen Aenderung des Organismus, trotz des fortwährenden Stoffwechsels, das ganze Leben hindurch in Identität mit sich selbst (als Selbstbewußtseyn) sich erhalten kann, oder was dasselbe ist, wie trotz des Wechsels unsrer leiblichen und geistigen Zustände, trotz Schlaf und Traum, trotz Fieberdelirien und Gemüthskrankheiten ꝛc., doch das Bewußtseyn der Identität unsrer Persönlichkeit möglich ist, — was nach der materialistischen Hypothese schlechthin unbegreiflich erscheint. —

Allerdings aber werden die in Rede stehenden Erscheinungen zu wirklichen Schwierigkeiten, wenn es sich um die Frage nach der persönlichen **Unsterblichkeit**, d. h. um die Fortdauer nicht nur der Seele als bloßer psychischer **Kraft**, sondern des **Bewußtseyns** jener Identität unserer **Persönlichkeit** handelt. Aus den dargelegten Thatsachen ergiebt sich, daß zwar die Seele und resp. die Seelensubstanz an sich auch nach der Zerstörung des Leibes fortbestehen kann. Denn ist sie eine besondre, mit einer besondern Substanz verknüpfte Kraft, die nicht durch den Organismus erst erzeugt wird, sondern in der ersten Entstehung desselben mit ihm sich einigt und selbst Bedingung seines Entstehens und Bestehens ist, so kann sie auch von ihm sich ablösen und in dieser Trennung fortdauern. Physiologisch wenigstens läßt sich dieß nicht leugnen; im Gegentheil, ist die Seele eine besondre Substanz, so **muß** die Physiologie ihre Fortdauer nach dem Tode selbst behaupten, so gewiß sie das Fortbestehen der den menschlichen Körper bildenden einfachen Stoffe nach der Auflösung desselben gelten lassen muß. Allein da alle Aeußerungen und Bethätigungen der psychischen Kraft an die Mitwirkung des Organismus gebunden erscheinen, da sie das Bewußtseyn wie die einzelnen Empfindungen und Perceptionen ꝛc.

nicht selbstständig und für sich allein, sondern nur zusammen mit den Functionen des Nervensystems erzeugt, und da es thatsächlich feststeht, daß mit dem Aufhören und der Störung der Nerventhätigkeit auch das Bewußtseyn schwindet und gestört wird; — da also das Bewußtseyn, wenn auch keineswegs ein Erzeugniß des Nervensystems, doch ohne dessen Mitwirkung weder entstehen noch fortbestehen kann: so müssen wir zugeben, daß physiologisch von einer Fortdauer des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ohne den Körper nicht die Rede seyn kann. Die Naturwissenschaft ist vielmehr in ihrem Rechte, wenn sie die Unsterblichkeit in diesem Sinne, d. h. die isolirte, von aller Leiblichkeit getrennte Fortdauer der Seele mit ihrem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, entschieden leugnet. Allein jene Unsterblichkeit, so weitverbreitet auch der Glaube an sie seyn mag, ist keineswegs die allein mögliche noch die allgemein angenommene Form derselben. Wenigstens ist sie keineswegs Lehre des Christenthums. Das Christenthum behauptet nicht bloß die Fortdauer der Seele nach dem Tode, sondern auch die Auferstehung des Leibes, d. h. die Wiederherstellung des leiblichen Organismus oder vielmehr die Wiedervereinigung der Seele mit einem neuen, ähnlichen, nur vollkommneren, ihr selbst näher verwandten Leibe. Nur in und kraft dieser Wiedervereinigung besteht nach christlichem Dogma die Seele mit ihrem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn unsterblich fort. Diesem christlichen Glauben widersprechen aber die dargelegten Ergebnisse der physiologischen Forschung so wenig, daß er im Gegentheil durch sie selbst gefordert erscheint.

Denn fassen wir die Resultate unsrer Erörterungen kurz zusammen und gehen von dem naturwissenschaftlichen Princip: keine Kraft ohne Stoff, aus, so ergab sich uns zunächst: So gewiß keine Kraft ohne einen mit ihr geeinigten Stoff bestehen kann, so gewiß kann keine Kraft durch eine bloße (mechanische, chemische, organische) Verbindung von Stoffen entstehen. Auf diese Weise können vielmehr nur Kräfte zum Vorschein kommen, d. h. nur Kraftäußerungen, die — wegen der Bedingt-

heit aller Naturkräfte — vorher nicht sich kund gaben, können mit neu sich bildenden Stoffverbindungen entstehen, nicht aber Kräfte selbst. Denn die Kraft, die dadurch selbst erst entstände, wäre entweder eine Wirkung ohne Ursache, da das bloße Zusammentreten der Stoffe nur ein räumliches Nebeneinander ergiebt, das als solches keine Wirksamkeit üben und ebenso wenig der Sitz einer Kraft seyn kann. Oder die Stoffe müssen an sich die Fähigkeit (Kraft) zur gemeinsamen Erzeugung der Kraft besitzen, d. h. die Kraft entstände durch andre Kräfte, wäre also vielmehr nur eine Aeußerung derselben, nicht etwas Neues, sondern nur der Erfolg einer Wirksamkeit, welche eine wesentlich gleiche Kraft wie diejenige, die erst entstehen soll, voraussetzt. Das ist der Grund, warum, wie wir gesehen haben, die Widersacher der Lebenskraft immer implicite, unwillkührlich und unbewußt Das, was sie bestreiten, zugleich selber behaupten und anerkennen müssen, und warum es, wie sich leicht zeigen ließe, den Gegnern einer besondern psychischen Kraft ganz ähnlich ergeht. Darum sahen wir uns nicht nur genöthigt, eine besondre Lebenskraft anzunehmen, für welche dann natürlich auch ein besondrer (imponderabler) Stoff vorauszusetzen ist; darum mußten wir auch weiter behaupten, daß physiologisch auch eine besondere psychische Kraft (oder — wenn man auch die Pflanzen für beseelt hält und damit die Lebens- und die psychische Kraft identificirt, — ein Unterschied psychischer Kräfte bei Pflanzen und Thieren) gefordert sey. Giebt es aber eine besondre psychische Kraft und resp. Seelensubstanz, so folgt zuvörderst mit unabweislicher Nothwendigkeit, daß, so gewiß kein Stoff, keine Kraft, kein Seyendes überhaupt, zu Nichts werden kann, so gewiß auch die Seele nach der Auflösung der leiblichen Verbindung nicht vergehen kann. Nur das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn der Seele wird im Momente dieser Auflösung schwinden. Aber so gewiß das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn durch organische Vorgänge zeitweise gestört, verwirrt, aufgehoben wird, so gewiß steht es thatsächlich fest, daß es nach Beseitigung der organischen Hemmung mit seinem früheren Inhalt sich wie-

der einfindet. Demnach aber muß auch angenommen werden, daß, wenngleich mit der Scheidung der Seele vom Leibe das Bewußtseyn schwindet, doch ein Wiedererwachen desselben nicht nur möglich ist, sondern nothwendig erfolgen wird, sobald die Seele mit einem gleichen oder ähnlichen Organismus wieder in organische Verbindung tritt. Wir sagen, mit einem gleichen oder ähnlichen Organismus. Denn daß zur Erhaltung und Wiederherstellung des Bewußtseyns das Fortbestehen des schlechthin selbigen Organismus erforderlich sey, läßt sich gegenüber den mannichfaltigen Veränderungen und dem beständigen Stoffwechsel (d. h. der beständigen Neubildung) unsrer gegenwärtigen Leiblichkeit nicht behaupten. Daß aber jene Wiedervereinigung nach dem Tode wirklich erfolge, liegt durchaus in der Consequenz der naturwissenschaftlichen Principien, nach denen die Natur überall darauf ausgeht, den bedingten Kräften auch die Möglichkeit ihrer Aeußerung und einen Kreis ihrer Wirksamkeit zu gewähren. Mithin muß die Naturwissenschaft consequenter Weise annehmen, daß die menschliche Seele nach dem Tode zwar zeitweise des Bewußtseyns beraubt seyn wird („schlafen" nennt diesen Uebergangszustand der Apostel Paulus), aber dasselbe zusammt seinem früheren Inhalt durch Vereinigung mit einem neuen Leibe wieder zu gewinnen bestimmt ist, — gesetzt auch, daß dabei von seinem früheren Inhalte ein Theil, das Einzelne, Zufällige, Unwesentliche, verloren ginge. Mag auch nach naturwissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit dieser Proceß als ein stetig sich wiederholender anzusehen seyn, — die Physik vermag doch nicht zu leugnen, daß er ebensowohl in einem letzten Acte, durch Einigung der Seele mit einer nicht mehr trennbaren Leiblichkeit, zum Abschluß kommen kann. Und mithin vermag die Naturwissenschaft den christlichen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht nur nicht zu bestreiten, sondern muß ihn consequenter Weise anerkennen und wenn auch nicht seine Wahrheit, doch seine Wahrscheinlichkeit selber behaupten. —

Recensionen.

Dr. Albert Peip: Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. Leipzig, Hirschfeld. 1860.

Ein interessantes und lehrreiches Buch. Interessant auch dort, wo man sich nicht damit einverstanden erklären kann, lehrreich selbst für den, auf den der Verfasser einen Zahn hat, und dem er das deutlich genug zeigt. Daß der Referent zu diesen letzteren gehört, wußte er schon längst aus kleineren Aufsätzen des Herrn Dr. Peip; aus dieser Schrift hat er gesehen, daß er dies Loos mit manchem besseren Manne theilt. Es hat ihn dies aber nicht gehindert, sehr aufmerksam den Gang zu verfolgen, den dies Schriftchen nimmt. Leicht ist dies nicht immer gewesen, denn der Styl des Verfassers ist einer, wie man ihm, seit Daub gestorben ist, kaum wieder begegnet seyn möchte. Ja, ich glaube, weder im Judas Ischarioth noch in der dogmatischen Theologie jetziger Zeit, ist der selige Mann so weit gegangen wie der Verf. vorliegender Schrift, welcher pag. 254 einen Satz so anfängt: denn so sehr dasselbe darin mit Böhme stimmt, u. s. w., dann auf der zweiten Häfte von p. 255, um den Faden nicht zu verlieren, wiederholend sagt: so sehr dies Alles u. s. w., und nun fortfahrend, nicht etwa auf p. 256, sondern erst auf p. 257 zu einem Punktum gelangt, wobei noch, weil ganz am Anfange der langen Periode ein „daß" ausgefallen ist, die grammatische Construction unmöglich wird. Und dies ist nicht nur einmal geschehn. Sätze mit, durch Gedankenstriche bezeichneten, Einschachtelungen, in denen wieder Parenthesen enthalten sind, die selbst wieder, durch anders geformte Klammern eingeschlossene, Nebensätzchen enthalten, begegnen uns sehr oft. Manchmal scheint es, als wenn der Styl um so schwülstiger wird, je mehr dem Verf. die Galle überläuft. Die lange Anmerkung pag. 235 ff. mit ihren bissigen Ausfällen gegen eine, dem Ref. unbekannte, Recension in der deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1859 No. 5 u. 6 könnte als Beweis dafür dienen. Wenn wirklich, so wäre es doppelt zu wünschen, daß

der Verf. etwas weniger bitter und verächtlich von Anderen spräche; er würde sicherlich einen größeren Eindruck machen mit dem was er sagt.

Das Buch zerfällt in eine Einleitung und drei Theile, deren erster die Frage beantworten soll, ob Böhme mit Recht zu den Philosophen zu rechnen sey, der zweite, ob er in einem eminenteren Sinne als alle Anderen der deutsche Philosoph genannt werden dürfe, endlich der dritte, ob er Vorläufer der christlichen Wissenschaft genannt werden könne. Die Daten zur Beantwortung dieser Frage gibt die Einleitung, welche nach Angabe sämmtlicher Schriften des Böhme, so wie einiger Arbeiten über ihn — (Wullen's allerdings schwaches Buch ist gar nicht angeführt) — einen kurzen Lebensabriß Böhme's gibt, und dann (p. 7 — 52) seine Lehre darstellt, nicht sowol um mit ihr bekannt zu machen, wozu Hamberger Vortreffliches geleistet habe, als vielmehr um zuerst ihren Grundgedanken aufzufinden. Als solchen bezeichnet der Verf. den dreieinigen Gott in allem Gewußten und Wißbaren, und zwar so, daß Böhme ausdrücklich seinen Dreieinigen und seine Dreifaltigkeit für die geoffenbarte christliche erkläre, was freilich mit seiner Ansicht vom Bösen unvereinbar sey. Wie durch ihren Inhalt Böhme's Lehre Theosophie ist, so durch ihre Form Mysticismus, weil die Anschauung, die „höchste Sinnlichkeit" das Mittel sey, der Wahrheit theilhaft zu werden. Auch diese Form erkläre Böhme für die christliche, stelle sein Schauen zu dem der Apostel, aber auch hier entferne er sich von dem christlichen Standpunkt, nach welchem jede Offenbarung Gottes an das Wort gebunden sey. Wenn aber Inhalt und Form in Böhme's Lehre nur verzerrt-christlich ist, so zeige sich auch ein Gleiches hinsichtlich des Bandes beider, indem die unio mystica, vermöge der Böhme das gesuchte Ziel schon ergriffen zu haben meint, jeden systematischen Zusammenhang zerreißt. Und doch gäbe sein Grundgedanke, wenn er von dem oben angedeuteten unchristlichen Elemente gereinigt würde, den Ausgangspunkt zu einer christlichen Dialektik, Physik und Ethik, und Elemente zu allen dreien finden sich in Böhmes Schriften in Fülle. Seine

Metaphysik (Dialektik) liegt in der Lehre von der Dreiheit (noch nicht der Personen, sondern ihrer Möglichkeiten) in Gott, der gegenüber die göttliche Natur als der Spiegel, an dem jene drei für sich, selbstständig und persönlich werden, tritt, nachdem sie in einem langen Process (Kampf) zu sieben Stufen oder Naturgestalten bearbeitet worden ist. Zu diesem theogonischen Dienste, den die Natur (Weisheit) der Lehre Böhme's leistet, kommt zweitens der kosmogonische, indem nicht nur die Persönlichkeit der drei, sondern auch die Welt aus ihr wird. Daß dieser Hauptpunkt in der Böhme'schen Metaphysik nicht, wie er selbst, Baader, Hamberger u. A. behaupten, mit der christlichen Lehre übereinstimme, ist nach dem Verf. klar. Der christliche Gott bedarf zu seiner Dreipersönlichkeit durchaus keines aliud, sondern lediglich eines alter ego. (Wie aber, wenn jene Natur nichts Andres wäre als die alteritas, um mit den Scholastikern, das Für-sich-seyn, um mit Hegel, die Selbstheit, um mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu reden?) — Vermöge jener sieben Naturgestalten wird nun der Uebergang gemacht zu der Naturphilosophie Böhme's, die ihn in größter Abhängigkeit von Paracelsus zeigt, und eben darum des unrein Phantastischen nur zu viel. Anders sey dies mit der Ethik, die Böhme's lauteres frommes Gemüth verhältnißmäßig rein gehalten hat, ja wo das Bedürfniß nach einem Erlöser rückwirkend Manches verbessert, was Böhme's Grundanschauung vom Bösen verdorben hatte. Freilich oft so, daß an die Stelle des philosophus teutonicus der fromme deutsche Bürger tritt. Sein ganzes Philosophiren ruht, trotz aller Mängel, auf einer christlich-ethischen Grundlage.

Mit diesen Resultaten bereichert geht der Verf. nun dazu über, im ersten Theile (p. 55—151) den Philosophen einer Kritik zu unterwerfen, d. h. die Frage zu beantworten, ob Böhme überhaupt Philosoph genannt werden kann. Um hier nicht in die Streitigkeiten über den Begriff und die Aufgabe der Philosophie hinein zu gerathen, wird zur Beantwortung ein historisch-comparativer Weg eingeschlagen. Es werden nämlich Solche herausgegriffen, die alle Welt Philosophen, ja große Philosophen

nennt, aus dem Alterthum Plato und Aristoteles, aus der Neuzeit Cartesius und Spinoza und nun zugesehn, ob wohl Böhme neben diesen als Philosoph genannt werden darf. Die Vergleichung Böhme's und Plato's führt zu dem Resultat, daß Plato's (wie Böhme's) Grundgedanke Gott (nach dem Verf. mit dem Guten zusammenfallend) sey, ferner daß Plato die Gottheit nicht als abstracte, bestimmungslose Einheit gefaßt habe, weiter, daß er im Interesse der Gottes-Ideen- und Welterklärung ein Princip angenommen habe, welches völlig mit Böhme's ewiger Natur zusammenfalle, die dieser eben so weder klein noch groß genannt habe, wie Plato jenes Princip μέγα καὶ μικρὸν; von dem Plato sage, es sey nur durch unächten Schluß erkennbar, während Böhme seine ewige Natur auf ungründliche Weise am Vernünftigen Theil nehmen lasse. Diese, der freien Selbstthätigkeit der Gottheit entgegenkommende Naturnothwendigkeit, die freilich auch der Grund des Bösen ist, ist die mütterliche Mitursache der Welt, dieses Ebenbildes Gottes, eine Lehre, die, bis auf die Ausdrücke Mutter u. s. w., ganz so bei Böhme sich wiederfindet. Aber auch in der Form des Philosophirens muß, mit Rücksicht auf das intuitive Element bei Plato, und auf die durchweg ethische Grundlage in dem Sokratisch-Platonischen Philosophiren, eine Mannigfaltigkeit von Berührungspunkten anerkannt werden, obgleich hier Plato, indem er das Ziel zu erarbeiten sucht, welches Böhme oft im Fluge erreicht wähnt, eine weiter entwickelte Reflexion und zugleich mehre wahre Demuth zeigt, was dem hellenischen Philosophen einen Vorzug vor dem Teutonicus gibt. — Zu einem ähnlichen Resultate führt die Vergleichung Böhme's mit Aristoteles. Auch bei diesem ist Gott das Thema, Ziel und treibende Motiv der ganzen Metaphysik, auch bei diesem nicht das öde Abstractum des Deismus; denn indem er die Materie nicht als das Nichtseyende, sondern als Nochnichtseyendes faßt, ist dem Stoff, als dem Allvermögen, ein Streben zur Form beigelegt, Gott aber bewegt denselben nicht bloß (wie es Manchen scheint) als das Ziel, dem sie nachstrebt, sondern weil er desselben bedarf, um sich an ihm

zu reflectiren und, ihn wissend, seiner selbst bewußt zu werden. Das heißt: wir haben auch hier die ewige Natur, welche der Spiegel für Gott und der Stoff der wirklichen Welt ist, wie bei Böhme, und ganz mit dieser bringt auch Aristoteles durch seine Art, die στέρησις, die ihm zugleich das κακοποιόν ist, mit der Materie zu identificiren, das Böse in eine bedenkliche Nähe zu Gott. Zu dieser Verwandtschaft des Inhalts tritt dann ferner die durchweg ethische Gründung und Richtung des Aristotelischen Philosophirens, so wie, daß das intuitive Element darin, nicht nur bei dem Erfassen der letzten nicht weiter zu beweisenden Axiome und Principien, sondern auch sonst nachweisbar ist, so daß also auch hinsichtlich der Form des Philosophirens Böhme und Aristoteles nicht Antipoden sind. Uebrigens dient des Aristoteles Erkenntnißtheorie zur Bestätigung, daß oben seine Gotteslehre richtig aufgefaßt wurde. Was Aristoteles selbst als die größte aller Schwierigkeiten bezeichnet: daß nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens und nur das Einzelne wirklich ist, findet seine Lösung nur in demjenigen Einzelwesen, das zugleich schlechthin allgemein ist, in Gott; dieser aber, um wirklich allgemein zu seyn, bedarf eines Alls von Wirkungsstoff, und die Absonderung davon macht ihn zu einem wirklichen Einzelwesen. Wie Plato, so ist auch Aristoteles dem Böhme überlegen in jener Treue und Entsagung, welche das gewissenhafte Forschen dem Schweben in einer unio mystica vorzieht. — Böhme und Cartesius ist die Ueberschrift zu einer neuen Untersuchung, welche der Verf. mit der Bemerkung einleitet, daß Böhme, der mit Plato und Aristoteles verglichen etwa in einen Rang mit Heraklit oder Anaximander zu stellen sey, und mit mittelalterlichen Philosophen verglichen einen noch höheren einnehmen werde, jetzt, da er weder ein alter noch ein mittelalterlicher gewesen, mit dem Maaßstabe der Neuzeit, und also zuerst an Cartesius, dem anerkannten Vater der neuzeitlichen Philosophie zu messen sey. (Warum, wenn Cartesius dies ist, Böhme nicht zu den mittelalterlichen Philosophen gehört, ist nicht abzusehn). Die Parallele fällt sehr zum Nachtheil des Cartesius aus. Er soll nur anstreben, was

Böhme geleistet hat, eine Ahndung jener „ewigen Natur" Böhme's findet der Verf. (freilich nur mit Hülfe einer falschen Uebersetzung) in einem Briefe des Cartesius. Eben so preise zwar Cartesius das Schauen, aber er schaue nicht selbst, wie Böhme, kurz er fordere Böhme, indem ihm mangele, was Böhme hat. (Die an Ungerechtigkeit streifende Härte, mit der Cartesius beurtheilt wird, hat ihren Grund oder zieht wenigstens Nahrung aus dem Antikatholicismus des Verf. Wenn derselbe es billig fand, daß die Christlichkeit Böhme's nach seinem Verhältniß zu der damaligen „reinen Lehre" gemessen werde, warum verhöhnt er den Cartesius, daß er sich „seiner Kirche, der festen Burg der Vorurtheile" unterordnet? Er geht hier so weit, daß ganz dasselbe, was früher an Böhme getadelt wurde, ein Sich-hinwegsetzen über Moses, dem Cartesius als Muster vorgehalten wird). — Böhme und Spinoza schließt sich dem vorigen Abschnitt so an, daß gezeigt wird, wie Spinoza nur mit Cartesianischen Andeutungen Ernst gemacht habe, wenn er Gott als alleinige Substanz faßte. Die Grundbegriffe des Spinoza werden zuerst erörtert, als Summa dieser Entwicklung aber ausgesprochen, daß die Lehre von der Substanz, den Attributen und Modis, überhaupt die beiden ersten Bücher der Ethik, nicht verdienten, daß ihr Verfasser ein Philosoph ersten Ranges genannt werde. Wohl aber das Folgende, wo er, im völligen Gegensatz zu dem Früheren, um das Entstehen der Seelenknechtschaft darzustellen, zuerst darauf aus ist, dem Endlichen von seiner bisherigen Schein-Existenz zur Realität zu verhelfen, ohne die es nicht suchen kann in seinem Seyn zu beharren. Zugleich damit, daß das Endliche Realität bekommen, soll auch der kaum vorstellbare Parallelismus der Denk- und Ausdehnungsmodi durchbrochen werden, Spinoza soll kein Bedenken tragen, dem Geist das Uebergewicht über den Körper einzuräumen, soll ihn die melior pars nostri nennen u. s. w. Wie Schade, daß von dem Allen Nichts bei Spinoza steht! Nicht von der mens sagt er, was der Verf. ihn sagen läßt, sondern von der intelligentia, welche als der Complex der adäquaten Ideen die melior pars

des Geistes ist, die über die Affecte, d. h. die inadäquaten Ideen des Geistes die Herrschaft führen soll. Wo der Verf. so weit geht, daß er den Spinoza lehren läßt, die Intellectualliebe, die ein Theil der Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt, sey die zum Affect gewordene Erkenntniß, schlägt ihm selbst doch sein kritisches Gewissen, und zu dem „Spinoza lehrt" fügt er hinzu: „oder deutet es an." Die Andeutungen, daß Spinoza, wenn er älter geworden wäre, von diesem (ihm leider geliehenen) Höhenpunkte aus zu einer der Böhmeschen verwandten Theologie gekommen wäre, läßt der Verf. in einer Weise fallen, die fast wie Selbst-Ironisirung aussteht. Was die Form des Philosophirens betrifft, so wird auf die Glorie hingewiesen, mit der Spinoza die Intuition umgibt, freilich ohne sich zu derselben zu erheben. Als Summa der Vergleichung mit beiden Philosophen wird ausgesprochen, daß Böhme sich neben ihnen nicht zu schämen habe, und unter den Philosophen der Neuzeit leicht um ein Beträchtliches höher stehen möchte, als im Alterthum ein Heraklit oder Anaximander gestanden hatten.

Der deutsche Philosoph ist die Ueberschrift des zweiten Theils (p. 152—216), worin ganz zuerst die Frage nach dem nationalen Charakter eines philosophischen Systems besprochen, und dann die Frage, worin unsere nationale Besonderheit, die Eigenart des deutschen Volksgeistes bestehe, damit beantwortet wird, daß die deutscheste That, die Reformation, aus der Mystik hervorgegangen ist, die in Böhme wurzelt, der zwar nicht so musterhaft deutsch wie Luther, sondern teutonisch-deutsch sey. Dabei könnte er noch immer der deutscheste unter den Philosophen seyn, und um dies zu entscheiden, wird er der Reihe nach mit den bedeutendsten Philosophen Deutschlands verglichen. Wo Böhme und Leibnitz zusammengestellt werden, wird Ref. sehr höhnisch abgefertigt, weil er behauptet hat, daß, wo der Weltzweck sich verwirkliche, eine besondere Macht, die ihn verwirklicht, unnöthig und darum bei Leibnitz der Gottesbegriff müßig sey. Es ist nicht ganz ehrlich gehandelt, wenn der Verf. unterläßt anzuführen, daß meine Behauptung daran anknüpft,

daß Leibnitz selbst die Verwirklichung des Weltzwecks als einen metaphysischen Mechanismus bezeichnet, der so vor sich gehen müßte, wenn es auch außer den Monaden gar nichts — (das heißt doch wohl: auch keinen Gott) — gäbe. Wenn derselbe aber Leibnitz und Aristoteles über mich lächeln läßt, weil ich einen solchen sich verwirklichenden Zweck ohne zwecksetzenden Gott statuire, so möchte ich ihn daran erinnern, daß er selbst p. 195 ein ganz gleiches Lächeln provocirt, indem er daselbst „aus dem allgemeinen Priesterthum das besondere sich bestimmen läßt", wogegen ja der Papst mit seinen eignen Worten ihn schlagen könnte, indem er sagte, eben darum bedürfe es Eines, durch welchen jenes Sichbestimmen zu Stande komme, ganz abgesehn davon, daß der „Zwittergott", den er Leibnitz vindicirt, diesen vielleicht auch nicht ernsthaft gelassen hätte. Doch lassen wir hier, ob ich Recht habe, wenn ich, wie der Verf. bei Herbart, so bei jedem atomistischen, d. h. individualistischen Systeme behaupte, consequenter Weise müsse es als Antipantheismus beim Atheismus anlangen, während der Suprapantheismus beide besiegt, und sehen, welches Resultat die Vergleichung Böhme's mit Leibnitz gibt. Es lautet so: „daß trotz des großen Vorsprungs, den Leibnitz durch umfassende Gelehrsamkeit, durch unvergleichliche Vielseitigkeit der Bildung überhaupt und insonderheit durch den Anschluß an Aristoteles hatte, der Inhalt seiner Philosophie die gedankliche Tiefe Böhme's vermissen läßt, geschweige denn, daß ihm eine Klärung solcher Tiefe durch das schriftgemäße Christenthum, zu welchem er sich bekannt, gelungen wäre." Aehnlich wird hinsichtlich der Form der Philosophie geurtheilt. Das Uebergreifen der Intuition über die Demonstration gebe Leibnitz auf, indem er das Wissen von Gott zu einem demonstrativen mache. In ihm sey das Mystische da, das Ethische, Christliche, Deutsche so gut, wo nicht besser als in Böhme, allein es ruhe, schlummere, wirke nicht. Nicht Heuchelei sey der Grund davon, sondern sein Vielwissen, so wie seine ausländischen Verbindungen. Unter der Ueberschrift Böhme und die anderen deutschen Philosophen wird er nach einander mit Kant, dessen „in-

tuitiver Verstand" und „radicales Böse" eine Ahndung der Mystik enthalte, der im Uebrigen, was bei Böhme gottheitlich-objectiv sey, subjectivirt habe, mit Fichte, der in einzelnen Stellen seiner früheren Schriften den „Anstoß" ähnlich fasse wie Böhme die ewige Natur, der aber gerade in seiner pantheistisch-mystischen Periode weit hinter Böhme zurückbleibe, mit dem früheren Schelling, der schon lange, ehe Böhme Einfluß auf ihn gewonnen, auf dem Wege zu ihm sey, indem seine Indifferenz und Differenzirung bei Weitem mehr an Böhme's Ungrund und Schiedlichkeit erinnere als an Spinoza, und bei dem die ethische Grundlage der Philosophie, jenes sacri quid in seiner Jugendschrift charakteristisch sey, der aber darin von Böhme abweiche, daß er die ewige Natur in den trinitarischen Proceß hineinnehme, wodurch die Welt zum Leibe Gottes werde, vor dem er keinen habe. Endlich soll bei Schelling die „mittlerische" Stellung des Christenthums, das credo ut intelligam nicht zu seinem Rechte kommen. Hegel, mit dem Böhme dann weiter verglichen wird, soll was bei Schelling frei wuchs und wucherte, künstlich aufgezogen haben, und wird wegen der zwei Sprachen, in denen Religion und Philosophie denselben Inhalt lehren, mit Hohn überschüttet. (Es wäre endlich an der Zeit, daß die bekannte Phrase Hegels, die gerade so richtig ist wie die, daß das Leben und die Biologie denselben Inhalt haben, und die Hegel allerdings nach seinen Erörterungen über Form und Inhalt am Wenigsten hätte brauchen sollen, zu den Todten gelegt würde). Schleiermacher, dessen antitrinitarische Richtung ihn zum Pantheismus in der Theologie, in der Christologie zur Vergötterung eines Menschen bringe, ist dem Verf. ein Warnzeichen für alle, die Glauben und Speculation zu trennen versuchen; durch seine kritische Bedenklichkeit, die ihn hindert, die Gabe von oben freudig zu ergreifen, steht er, den man so oft mit Luther verglichen hat, diesem viel ferner als Böhme. Von Herbart wird gesagt, derselbe biete kaum einen Vergleichungspunkt mit Böhme dar, sey aber ein lehrreiches Beispiel, daß eine Philosophie, die nicht von Gott ausgehe, unmöglich zu Gott gelangen

könne. Der Weltweg, das Ausgehn vom Gegebenen, führe nicht nicht dahin. Der spätere Schelling zeigt, namentlich darin, daß er den Begriff, den er früher in den göttlichen Ternar hineingesetzt hatte, jetzt demselben gegenüberstellt, aber auch sonst, daß ihm Böhme der Hebel wurde, vermittelst dessen er sich zur Offenbarungsphilosophie erhob. Darin aber, daß Böhme Gott vor dem Weltproceß, Schelling dagegen durch denselben zur vollen ethischen Geistigkeit werden läßt, mehr noch darin, daß Böhme vermittelst des Christenthums, Schelling über dasselbe philosophirt, steht auch der spätere Schelling unter Böhme. Heidnisch oder classisch philosophirend vergißt Schelling, daß das Christenthum sich nicht auf Grund der Mythologie, sondern die Mythologie nur auf Grund des Christenthums begreift.

Der dritte Theil (p. 217—260) untersucht, ob und in wiefern Böhme der Vorläufer christlicher Wissenschaft sey. Hier wird zuerst das Resultat der bisherigen Untersuchungen in einigen Sätzen ausgesprochen, und dann im Gegensatz zu denen, welche Böhme nicht als Philosophen gelten lassen wollen, weil das dianoëtische Denken bei ihm zu sehr gegen das intuitive zurücktrete, mit Bezug auf Aristoteles dies urgirt, daß wenn die Philosophie Principienlehre seyn wolle, gerade die Intuition, die tiefen Griffe, das Primäre, das reflectirend Methodische das Secundäre seyn müsse. Die Fehlgriffe Böhme's haben ihren Grund darin, daß er oft falsch schaute, daß ihm das Böse zu viel, dagegen die vermittelnde Stellung des Christenthums nicht genug galt, kurz daß er nicht wie Luther Reformator, sondern nur der bedeutendste Vorreformator der christlichen Wissenschaft sey. Wie diese selbst gestaltet seyn werde, darüber will der Verf., obgleich die Aufgabe des Buches eigentlich hier gelöst ist, noch einige Winke geben, indem er zugleich auf seine früheren Schriften verweist, die, weil sie „Producte eines sich allmählig entwickelnden, hoffentlich reifenden Denkens sind, entweder sämmtlich oder gar nicht berücksichtigt seyn wollen" und die daher der Ref. gar nicht berücksichtigen darf, da er sie nicht alle kennt. Der Hauptpunkt in der vorliegenden ist, daß christliche Wissen-

schaft nur die ist, die in Allem, aber auch wirklich in Allem nur Christum weiß, und nur durch Christum, der ja nicht nur die Wahrheit ist, sondern auch der Weg. Die Philosophie, die nicht bloß Philotheorie seyn soll, sondern den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und ihn zur Weisheit mahnt, bedarf, da die Sünde störend eingetreten ist, deß, der uns zur Weisheit gemacht ist, und muß jetzt zur Christosophie werden (eigentlich mußte der Verf. wohl sagen zur Philochristie), und sich durch das religiöse Wissen Gottes in Christo vermitteln. Das mittlerische Wissen des Mittlers ist die conditio sine qua non für alles Wissen, das intuitive wie das dianoëtische, der Glaube ist der Quell eben so sehr der wissenschaftlichen Begeisterung als der Besonnenheit. Eben darum darf auch nach dem Verfasser von einer Trennung von Philosophie und Theologie nicht die Rede seyn, und ein vorreligiöser Theil der Philosophie ist ihm gleichbedeutend mit irreligiöser Lehre

Obgleich die zuletzt angeführten Sätze dem Ref. ein neuer Beleg dafür gewesen sind, daß der Verf. unter Christenthum nur christliche Religion oder Glauben versteht, daß er ferner vergißt, daß die Aufgabe, die er sich stellt (es ist die Aufgabe der speculativen Theologie), zu untersuchen, ob die Wissenschaft christlich ist, gar nicht der andern (religionsphilosophischen) widerspricht: zu sehen, ob das Christliche vernünftig ist, obgleich diese doppelte Verwechslung eine Menge von Mißverständnissen und unnützen Erboßungen zur Folge hat, — so sind doch diese eher zu Gute zu halten, als wenn durch Milderung und Beschränkung des Gesagten alles Behauptete zurückgenommen wird. Dies aber geschieht, wenn mit Justin (der auf einem andern Standpunkt steht als der Verf.) οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, darum Heraklit, Sokrates, Christen genannt werden, wenn unter Christus nicht der filius Dei, sondern Deus filius verstanden wird, wenn darauf hingewiesen wird, daß Viele Christo ihre Erleuchtung danken, die es nicht wissen u. s. w., — wo der Verf. ganz vergißt, daß er immer den Christus scriptus urgirt hatte, und daß das Prädicat der Christlichkeit von ihm bisher

nur auf die beschränkt wurde, welche wissen, daß sie Christo Alles danken. Zwar zu größerer Befangenheit, aber doch auch zu größerer Bestimmtheit, kehrt der Verf. zurück, wenn er die (von Allen zugestandene) Behauptung, daß man aus innerem Drange und um des Gewissens willen philosophiren solle, weil sich (zuletzt) zeigt, daß im Gewissen Gott spricht, als gleichbedeutend mit der ansieht, man solle mit Gott, ja mit dem Gottesbegriff anfangen. Der Verf., welcher so gut den Böhme zu tadeln wußte, daß derselbe, anstatt das Ziel zu erarbeiten, in der unio mystica sogleich am Ende seyn will, hätte sich selbst dies vorzuhalten. Und, wie es wohl manchmal zu geschehen pflegt, daß man gegen die Fehler am Strengsten ist, die man selbst hat, so möchte die wegwerfende Art, mit der der Verf. öfter von dem reflectirenden dianoëtischen Denken spricht, vielleicht daraus hervorgehen, daß er ein Gefühl davon hat, daß ihn selber die Reflexion nie losläßt. Vor lauter Fragen nach dem, wodurch das Wissen vermittelt sey? kommt es bei ihm zu keinem Wissen, und daß man bloß belehrt werden kann, nachdem man weiß wer der Lehrer ist, das steht ihm so fest, daß die Jünger, die nach Emmaus wandern und denen über die Person dessen, der ihr Herz entzündet, erst nachträglich ein Licht aufgeht, ihm gegenüber einen schweren Stand haben werden. Hätte der Verf. nicht so oft ausgesprochen, daß ihm, was Ref. schreibt, „widerwärtig" ist, so würde Letzterer ihn auf sein Schriftchen über Schelling und dessen negative Philosophie verweisen, wo über den Kleophas-Weg der Wissenschaft ausführlicher gehandelt wird.

Dr. **Erdmann.**

Kritische Noten eines Rechtsgelehrten zu der Schrift: „Die theologisirende Rechts- und Staats-Lehre rc. von Christfried Albert Thilo." Leipzig. 1861.

Angeborne, unveräußerliche Menschenrechte giebt es nicht, so wenig wie es angeborne Ideen giebt. Es giebt auch keine absoluten, absolut gültigen Urtheile, welche als ursprüngliche

Werthbestimmungen für das Gute und Schöne so wie die Gegensätze von beiden durch einen theoretisch nicht vermittelten Ausspruch von Lob und Tadel, Gefallen und Mißfallen unwillkührlich oder unmittelbar hervorträten. Am Schönen und Guten ging der hellenische Geist zu Grunde, insofern das Schöne das sittlich Gute unter sich befassen sollte (vgl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 3. verbesserte Ausgabe, Königsberg, 1834. Dritter Abschnitt. Erstes Kapitel [§. 72.] S. 103). Um dem Untergange zu entgehen, hat der Geist das Gute und Wahre zu begreifen und als Zusammengehörige oder gegenseitiges Angehör zusammenzufassen. Die Ethik, als diejenige philosophische Wissenschaft, welche die Formen und Normen des sittlich Guten behandelt, ist nicht Abzweigung der Aesthetik. Sondern die letztere dürfte als Zweig der Ethik, eines Astes am Lebensbaume, gelten. Die ethischen und ästhetischen Urtheile aber sind so wenig unmittelbar, daß sie vielmehr die ganze Kette der Vermittelungen zu durchlaufen haben, welche das Denken und Wollen an den Ursprung unseres Geschlechts zurückführen und uns einen Blick in dessen ursprüngliche Bildung gewähren. Der Schnellprozeß jener Urtheile mag zur Annahme ihrer Unmittelbarbeit verleitet haben. Ohne logische Vermittelung ist kein Urtheil und auch keine praktische Idee ohne theoretischen Unterbau. Musterbegriffe oder Ideen sind erst die, scheinbar originalen, in der That durch eine lange Reihe von Ableitungen aus dem ersten Lebensstrome der Menschheit gewonnenen Urbilder des sittlichen Lebens und guten Willensstrebens einer gebildeten Menschheit. Der Ursprung menschlicher Bildung ist aber ohne Theologie und Erforschung religiöser Wahrheit überall nicht zu begreifen. Auf theologischer Grundlage steht jede Ethik, auch unbewußt, und muß auf theologischer Grundlage stehen, wenn sie überhaupt stehen will. Eben so die Rechts- und Staatsrechts-Philosophie insbesondere, wenn sie Leben und Lebensbestand haben soll. Nicht als ob die Theologie wiederum die Herrin der Philosophie und diese deren dienende Magd seyn oder werden sollte; sondern die von der Philosophie getragenen und bewahr-

ten logischen Gesetze, welche dem menschlichen Geiste als immanente Normen zur Findung aller Wahrheit dienen, werden über richtige Grundlegung für die Theologie, somit für die Religion selbst zu wachen und zu richten haben. Wenn Stahl und die vor ihm und um ihn eine Rechtsphilosophie auf Glaubenslehren bauten, welche Wahres mit Falschem mischten, so ist aus der abstoßenden Wirkung des Befundes falscher Grundlegung auf alle Denkenden die Abwendung von einer solchen Philosophie zwar erklärlich und von selbst folgend, damit aber das Verlassen und Aufgeben aller theologischen, somit religiösen Grundlage nicht gerechtfertigt. Am wenigsten dürfte das Zurückspringen auf das System eines namhaften Denkers — Herbart — und die Hoffnung, sich in selbigem vor dem immer näher heranrückenden Ruine aller geltenden Sitten und Rechte bergen zu können, sich vor dem Richterstuhle der dem Logos stammverwandten Logik rechtfertigen lassen. Wir hegen kaum eine größere Achtung vor irgend einem der hervorragenderen Denker der jüngst und längst vergangenen Zeit, als vor dem ernsten Arbeiter im Weinberge der Wahrheitserforschung, Herbart, und anerkennen in Thilo einen Schüler und Nachfolger, welcher mit mehr als gewöhnlichem Geschick die Weisungen der Fußstapfen des Meisters zu erkennen, die Spuren seines eigenthümlichen Ganges auch auf dem unwegsamsten Gebiete der Philosophie zu verfolgen und in seiner Richtung weiter zu den Zielpunkten seines Denkens hinzubringen weiß. Es hat deshalb auch in der Kürze keine Arbeit so stark zu angestrengterem Denken uns angeregt als die seinige und wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir die gleiche Wirkung überall, bei allen, welche sich in gleichen Kreisen des Denkens bewegen, voraussetzen. Aber eben deswegen, weil hier auf die heiße harte Arbeit der Läuterung unserer Begriffe ausgegangen wird und wir nicht anders sehen, als daß auch die jetzt zu exacterem Verfahren sich hinneigende Philosophie mit stärkerem Selbstvertrauen auftritt, als sich gebührt in dem uns noch umfangenden Irrsale unserer divergirenden Begriffe und Weltanschauungen, müssen wir ihr zureden und entgegenreden

nach bestem Vermögen, Wissen und Gewissen. Der Schüler ist, auch in der Herbart'schen Schule, nicht über dem Meister.

Es befrembet uns, daß die denkenden Geister unserer Zeit wiederum den Denksystemen der Vergangenheit zufallen, sey es dem Systeme Franz v. Baader's, welcher durch alle mystische Beschuppung des Auges hindurch richtig sahe, daß wir eine centrifugale Bahn, eine Willenswildbahn, eingeschlagen, aus dem Centrum des Lebens zur peripherischen Oberfläche verdrängt worden, sey es dem Systeme Arthur Schopenhauer's, welcher durch seine goldene Brille den Willen als unser Grundwesen, die Substanz, richtig erkannte, sey es endlich dem Systeme Herbart's, dessen ethisches und ästhetisches absolutes Urtheil, als eine vermeintlich durch die ursprüngliche Organisation unseres Geistes gegebene, unmittelbar thätige censuramtliche Gemüthsform, eine inappellable Spruchbehörde oder infallible Instanz, vom Strome des absoluten Idealismus, wider welchen es doch schwimmen wollte, hingerissen zu werden in Gefahr stehet. Seine praktischen Ideen, welche eine Unmittelbarkeit des Beifalls und Gefallens für sich beanspruchen, huldigen unwillkührlich demselben Idealismus, den das System verwirft. Denn was ist der absolute Idealismus anders als das unmittelbare Leben oder Selbstleben und Sichselbstbewegen der Idee, der sich selbst erhebenden Oberin und Priorin aller Existenzen? Ein Bild — sagt Thilo — wird dem Willen vorgehalten, — und es soll für die strenge Wissenschaft; also auch für das Leben, welches zu regeln die Wissenschaft berufen seyn will, nicht darauf ankommen, ob jenes Bild ein ideales sey oder ein wirklich existirendes? Die Wissenschaft darf, wenn sie genau ihr Ziel verfolgen und nicht je länger je mehr aus den Augen verlieren will, die Realität jenes Bildes nicht als gleichgültig dahin gestellt seyn lassen: es hängt von der richtigen Bildung des Begriffs jenes Bildes, welches ein Urbild seyn soll, die ganze Frage der Normalität oder Abnormität unserer heutigen Bildung ab. Der Substanz- und Formbegriff, eine der Kategorieen, ist von einer genau arbeitenden Philosophie besser, als bisher geschehen, zu bearbeiten. Deutsch

würden wir sagen: der Begriff des Urwesens und Urbildes. Dieses ist das Absolute. Und nur nach gehöriger Richtigstellung dieses Begriffs des Absoluten wird sich beurtheilen lassen, ob und wie dergleichen „absolute Urtheile“, wie sie die Herbart'sche Philosophie auf dem Gebiete der Aesthetik und Ethik statuirt, möglich sind. Es dürfte sich, nach einem genaueren Eingehen in das Innere des Stufenbaus unseres Geistes, ergeben, daß solche angeblich unmittelbar gefallende Ideen und gefällte absolute Urtheile bloße Gedankendinge oder Phantasieen sind, denen kein Reales entsprechend gegenübersteht. Ein bloß Ideales aber giebt es nicht. Dem wahrhaft Idealen kommt Realität zu, es ist zugleich ein Reales. Das Absolute ist, seinem Begriffe und seiner Offenbarung zufolge, die Substanz selbst und Form selbst. Dieses Urbild erzeugt, in die Gemüther der Menschen als zu seiner Aufnahme geschaffener organischer Formen einfließend, die Bilder des Denkens — Ideen — und regt die Willenstriebe an. Beide, die Denkbilder und Willenstriebe, gestalten und verhalten sich der Ordnung gemäß, wenn der Mensch sich dem Lebenslichte und der Lebenswärme des Absoluten, welches das Leben in sich ist, nicht verschließt oder, was dasselbe ist, wenn er den oberen Grad seines Gemüths dem Einflusse des geistigen Lebens aufschließt. Umgekehrt, wenn er sich abschließt gegen jenen Einfluß, wenn er namentlich seine Person als absoluten Selbstzweck setzt oder sich absolute, absolut gültige Urtheile und ursprüngliche, ihm unmittelbar aus sich und in sich entstehende Ideen oder Musterbegriffe beilegt, welche den Willen zu regeln haben, so verkehrt er die Ordnung und spielt die Rolle des revolutionären souveränen Herrn auf Erden, mag er noch so beredt von der Vertiefung der Ethik und Rechtsidee reden, auch sich ausdrücklich gegen das revolutionäre Princip — nach moderner Sitte — erklären und anstemmen oder mit Stahl der Rechtsphilosophie eine kirchliche Grundlage geben. Die Rechtsidee selbst, in der Ethik — wie Thilo richtig ausführt — wurzelnd, entstammt, eben wie die Ideen des Guten, Wahren und Schönen, ursprünglich nicht dem Menschengeiste, sondern dem

Absoluten. Die Philosophie hat daher die Religion, welche jetzt von ihr richtig als Thatsache aufgefaßt zu werden anfängt, näher in's Auge zu fassen und ihre Wahrheit an Hand der logischen Gesetze zu eruiren, damit Licht falle auf den Vorgang, wie die menschlichen endlichen Ideen aus dem unendlichen Absoluten hervorgehen. Es mag zwar scheinen, als wenn der Mensch aus sich denkt, selbstständige ursprüngliche Ideen aus sich und in sich erzeugt und Willenstriebe aus sich selbst hervortreibt. Allein dieser Schein muß gegeben seyn der Freiheit der Bewegung des Denkens und Willens wegen. Wäre er nicht gegeben, so wäre das rationale und freithätige Wesen des Menschen aufgehoben. Der Gebildete hat aber die Phänomene des Lebens nicht wie sie bloß scheinen aufzunehmen, sondern zu erkennen, wie sie nach ihrem Causalnexus wirklich sind. Die religiöse Grundlage des Denkens überhaupt, auch des philosophischen, mag weit entrückt und nicht leicht erkennbar scheinen, wenn man auf den Ursprung des Philosophirens, das griechische Denken, zurückgeht und es verfolgt bis zu unseren Tagen, unbeirrt durch die theologischen Einmischungen des Mittelalters in die Philosophie. Der erste Denker erscheint uns als ein Selbstdenker, ohne beeinflußt zu erscheinen von religiösen Elementen. Und so erscheinen auch die letzten. Die Denker der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart streben gerade ein möglichst voraussetzungsloses, in und durch sich selbst begründetes Denken und dogmenloses Wissen an, geflissentlich ein Schöpfen der Erkenntniß aus göttlicher Offenbarung verneinend. Allein die Genesis des menschlichen Denkens und weiter der Ursprung menschlicher Gesittung oder das Aufkommen eines uneigennützigen Triebes in Mitten des Begierdelebens ist nur aus Offenbarung und dem über alle einigermaßen civilisirte Volksstämme sich erstreckenden Wellengange ihrer Einwirkungen zu begreifen, das Denken als erste Wirkung des Lebens, das ist des Absoluten, das sittliche Wollen als erzeugt von dessen erziehender Einwirkung durch Mittheilung der geistigen Liebe. Oder sagen wir lieber mit Fichte dem Alten: die ersten Menschen erzog der absolute Geist. —

Thilo sieht sehr richtig ein, daß zur Wirksamkeit der Rechtsidee, welche ein absolutes Mißfallen am Streit erzeugen soll und den Streit absolut ausschließt, der begierdefreie Zustand erfordert wird, der Zustand der Unpartheilichkeit und unbefangener Anschauung. Der Partheistandpunkt im Streit verdunkelt mehr oder weniger stets das lautere reinsittliche Bewußtseyn. Beugen sich nun zwar auch die im Streitverhältniß zu einander stehenden Partheien unter die Macht der obwaltenden entscheidenden Rechtsnormen, so ist doch damit für die Förderung eines wahrhaft sittlichen Verhaltens derselben wenig oder gar nichts gewonnen. Der Rechtsstreit erregt einen Gährungsprozeß in den Gemüthern, welcher fast schlimmer ist als der physische Kampf und Krieg. Die Vertiefung der sittlichen und rechtlichen Ideen ohne theologische Grundlage wird uns nun aber niemals in ein nur leidliches Rechtsstreitverhältniß versetzen: es wird schwerlich je eine Volkserziehung zu so sittlichem Ernste geben, daß die Rechtsstreitpartheien in der That und Wahrheit den alten Grundsatz: „der Person Freund, der Sache Feind" jemals wirklich in's Leben rufen dürften, ohne die Kraft zu einer solchen, ihnen an sich überlegenen sittlichen Leistung aus der Religion durch Basirung der Rechtsidee auf die erkannte religiöse Wahrheit und deren Anforderungen geschöpft zu haben. Thilo sollte nur einmal im Rechtsstreitgebiete längere Zeit leben und weben, um aus dem Leben die durch und durch corrupte Moral alles, selbst des gebildeten Volkes kennen zu lernen. Nicht genug, daß man im Rechtsstreit die nackte niedere Rechtsidee, welche losgetrennt ist von den höheren Lebensideen der Gerechtigkeit, bestens formalistisch und buchstabenmäßig auf ein oft kaltes erstarrtes Rechtsgesetz fußend, verficht und dadurch an den Tag legt, daß, wie der Glaube und die Liebe, so auch das Recht beschaffen ist und gemäß dem Zustande jener geltend gemacht und gehandhabt wird — wir meinen den durch das Kirchendogma bewirkten Stand der Scheidung des Glaubens von der thätigen Liebe; — man steinigt sich auch gegenseitig, in und außer den Acten, mit einer Moral und moralischen Beurtheilung, welche wenigstens einen

Beitrag zum Beweise der Behauptung liefert, daß das Recht auf den Boden der Ethik erfahrungsmäßig sich stellt, indem allemal die Partheien sich gegenseitig sittlich anfechten und in den Staub der Unsittlichkeit zu treten aus allen Kräften bemüht sind. —

Der sittliche Wille soll — nach Thilo — sich dem Gebot des Sittengesetzes lediglich um seines Inhaltes willen unterordnen, nicht aber auf einen höheren mächtigeren oder auch allmächtigen Willen folgegebend sich stützen. Der Begriff der Allmacht, welchem der der Ordnung zur Seite steht, wird von Thilo verkannt. Alle Machtvollkommenheit des Herrn im Himmel und auf Erden wird bethätigt im Wege der Ordnung. Gott ist die Ordnung. Sein Wille wird vollzogen gemäß der Ordnung. Das im Dekalog aufgestellte Sittengesetz ist ein Gesetz der Ordnung und heilig, unverletzlich, weil es von der göttlichen Ordnung gesetzt ist. Die Gebote werden schon im alten Bunde als der Inhalt der „Rechte Jehova's" bezeichnet. „Haltet — spricht Jehovah — meine Rechte und Sitten." Es wird behauptet, das das Leben in ihnen sey. Die Person des Herrn bietet sich als das Leben dar. Der Wille oder, was dasselbe, die Liebe ist das Leben. Dem Menschen wird der allerhöchste Wille als das absolute Gute vorgehalten und gesagt, daß er über die Person des Herrn sich werde orientiren, wenn er die Lebens- oder Sittenlehre thue. Die Anfangs noch fehlende Einsicht soll mit dem Thun der Wahrheit kommen. Schwerlich dürfte auch der innerste Kern des Sittengesetzes unserer Intelligenz unmittelbar gefallen und in seiner Trefflichkeit einleuchten. Böses nicht mit Bösem vergelten sollen, Unrecht überhaupt nicht durch Unrecht erwidern, Gewalt nicht mit Gewalt vertreiben, sondern umgekehrt das Böse mit Gutem überwinden, und was der Vorschriften des Sittengesetzes in seinem tieferen geistigen Sinne mehr ist, liegt der heutigen Intelligenz und Willensbildung fern, so daß nicht die bloße Vorhaltung eines Bildes, sey es auch des Urbildes selber, den Verstand zu erhellen und zum unwillführlichen Beifall zu nöthigen, weniger noch den Willen zur Folge zu bewegen vermöchte durch Erhebung dessel-

den aus der Niederung der Natur auf die Höhenstufe des Geistes. Sokrates mit seiner bis in den Tod festgehaltenen Unterordnung unter das Gesetz und den Richterspruch, selbst wenn jenes hart und dieser ungerecht, stand und starb wie ein vereinsamter Weiser auf seiner einsamen Höhe mitten unter den Unweisen. Seine ethische Forderung: Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten, ist sicherlich nicht aus einer Idee, welche ihm unmittelbar gefallen hatte, abzuleiten, vielmehr ist seine ganze Ethik, wenn wir einen Blick auf seine ursprüngliche Natürlichkeit werfen, nur als das Product einer durch lange andauernde Emendation des Verstandes und zugleich des Willens gelungenen Selbstberichtigung und Selbstüberwindung zu begreifen. Ein unwillkührlicher Geschmack am Guten und Schönen stellt sich erst ein nach langer Läuterung des Verstandes und Willens von den Schlacken der herrschenden Irrthümer und Unsitten. Eine „bessere Psychologie“ — sagt Herbart selbst — wird auch eine „bessere Aesthetik“ bringen. So lange noch die Denker so, wie sie bis auf den heutigen Tag thun, sich anfeinden und anfallen, kann weder ächte Aesthetik noch Ethik aufkommen und in's Leben kommen. „Streit soll nicht seyn!“ ist — heißt es — eine Forderung, welche als Ausfluß der sittlichen Idee sich geltend macht. Ihr soll ein unmittelbarer, unwillkührlicher Beifall zukommen. Man scheint dabei nur an den Streit um die Güter der Erde zu denken und verfällt, ehe man es sich versieht, in den noch häßlicheren Partheistreit um die Güter des Geistes, die geistigen Interessen. Wann wird man müde werden, sich um das Banner eines einzelnen Denkers als des Einzigen zu schaaren, dessen Fußstapfen nachzugehen sey, und alle andern zu Boden zu werfen? Wir sind an die Person jenes bekannten und doch unbekannten Einzigen gewiesen und können seine persönliche Führung nicht durch die Weisungen einer Idee ersetzen.

Das Herbart'sche System der praktischen Ideen wird uns nicht befriedigen können, so lange diese Philosophie den Willen nicht als eine Seelenkraft kennt, überhaupt keine Seelen- oder

Geistesvermögen als unterscheidbare Organe des Geistes zu handhaben weiß. Absolute Urtheile ohne theoretischen Voraufgang und logischen Prozeß anzunehmen und fällen zu wollen wäre Herbart unmöglich gewesen, wenn er sich um die Erwerbung der genaueren Kenntniß geistiger Vermögen bemüht hätte. Für Herbart ist der Wille keine besondere Seelenkraft und schon deshalb ist sein System, so geeignet auch immer zum Anregen des philosophischen Denkens, weil es gemeinfaßlicher und minder beladen mit schwerfälliger Terminologie als manches andere ist, doch nicht im Stande, uns über den beengenden Kantischen Grenzgraben hinüberzuheben. Ebensowenig vermag die Schopenhauer'sche Philosophie, ob sie gleich den Willen richtig als das Grundwesen des Menschen erkennt, uns von der Plattform der natürlichen Vernunft auf die Zinne des religiös sittlichen Geistes hinaufzuheben, weil es Schopenhauer nicht gelang, die Persönlichkeit Gottes zu erkennen. An diese Person aber knüpft sich die Sitte, die Verbindung mit ihr begründet ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Bundesrecht. Die in dieser Verbindung herrschende Sitte besteht eben darin, daß zwei Willen in Liebe einstimmig werden, sich entgegenkommen und in Freiheit dienen. Der menschliche Wille ordnet sich dem göttlichen, nach der Ordnung, unter, ebensowohl weil es das Wesentliche der Liebe ist, sich unterzuordnen durch Hingabe alles Ihrigen an die liebende und geliebte Jenseite, als weil dieses die göttliche gute und heilige Willensordnung ist, die letzte und erste, deren Gebot die Liebe oder Neigungsbeziehung eines Willens auf einen andern Willen.

Das Sittengesetz ist nicht deshalb heilig, unverletzlich, weil es Wille einer willkührlich setzenden Allmacht ist, sondern weil es aus dem Wesen der Ordnung und Sitte, welche diese allbeherrschende allwaltende Allmacht befolgt, hervorgeht. Soll sich daher unser sittlicher Wille auf das Sittengesetz, als dem Inhalte nach an sich gut, gründen, so gründet er sich eben auf den allerhöchsten, absoluten in sich oder an sich guten Willen, das Grundwesen der Person Gottes. Hier verbindet sich unsere An-

sicht von der Grundlegung des Sittlichen mit der Thilo's. Nur daß dieser, nach Herbart, unsere Grundlage eine mystische nennen möchte, während wir sie als den Aufschluß oder das Ende des Mystischen bezeichnen dürfen. Der Begriff des Heiligen wenigstens ist sicherlich ein anderer und höherer als der, welchen Thilo auf das gesammte jetzt bestehende Recht anwendet. Dieses ist nur ein transitorisches und wird mit den Gewalten, welche es als interimistische Ordnung aufrecht zu halten haben, vorübergehen. Denn alles Gesetz ist nur dadurch Gesetz, daß ein Wille es setzt. Ist nun schon das vom menschlichen Willen Gesetzte, nach Thilo, heilig, wie vielmehr das Gesetz des göttlichen Willens! Oder hat Gott keinen Willen und kein Gebot seines Willens aufgestellt? Woher dann die Imperativform des Gesetzes? Woher das „Du sollst", ohne welches kein Gesetz Gesetz ist? Die sittliche Idee hat sicherlich nicht ihrem Inhalte diese Form gegeben; sie rührt von einem imperatorischen Willen, von einer gebietenden Person her. Das Gebot ist Wille einer Person, welche der Person gebietet. Nur die willkührlich denkende oder dichtende Phantasie schreibt der Idee die inwohnende Macht des Imperativs zu und stellt sich damit auf den Boden des Idealismus, es mag sich dieses idealistische System immerhin auch System des Realismus nennen. Das von ihm aufgestellte Bild einer in sich selbst begründeten Sittlichkeit ist ein Marmorbild, vielleicht nach dem Leben gemeißelt, selbst aber ohne Leben, weil ohne belebenden Willen. Es ist ein Scheinbild des Lebens, der Reflex des bereits unter den Horizont unserer Anschauung herabgesunkenen Sonnenbildes der Liebe.

Der Grundfehler des Herbart'schen Systems in Bildung des Begriffs der Aesthetik und in Fundirung dieser Disciplin liegt in der unbegründeten Annahme: „das Schöne und Häßliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche, besitzt eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu werden." Der Streit wird aufgefaßt als ein unter die Kategorie des Häßlichen fallendes, somit absolut

mißfallendes Verhältniß collidirender Willen. Streit soll nicht seyn! Er ist unleidlich, unschön, kleidet nicht. Dieser verwerfende, angeblich absolut gültige Ausspruch des „intelligenten, affectfreien" Beurtheilers mit einander streitender Willen soll den Kern der Rechtsidee bilden. Warum soll kein Streit seyn? Weil er an sich häßlich ist oder unästhetisch. Was beugt dem Streite vor und verweist ihn aus der Reihe der leidlichen, kleidlichen Willensverhältnisse? Das Recht, das positive Recht. Alles Recht ist positiv. Und dieses ist wiederum entweder ein absichtlich ponirtes, mit Absicht auf Gründung einer Rechtsordnung errichtetes, oder ein unabsichtlich entstandenes. Die Rechtsphilosophie — sagt Thilo — muß in das Dunkel eindringen, welches die s. g. historische Rechtsschule mit ihrer Behauptung, daß das Recht aus dem Volksbewußtseyn entstehe, unberührt läßt; und muß fragen, wie es eben mit jener unabsichtlichen Entstehung des Rechts sich verhalte, und woher ihm Geltung komme, wenn sie nemlich anders den sittlichen Anfangspunkt des Rechts erkennen will. Stahl aber — sagt Thilo weiter — bleibt vor diesem dunkeln Punkte stehen, wenn er der zu errichtenden Rechtsordnung eines Volkes einen Theil eben dieser Ordnung als schon vorhanden voraussetzt.

Es fragt sich, ob Thilo mit dem absoluten ästhetischen Machtspruche: Streit soll nicht seyn! als einem vermeintlich ursprünglich evidenten Urtheil des Mißfallens am Häßlichen, das Dunkel aufgehellt und den Anfangspunkt alles Rechts, insbesondere des unabsichtlich entstandenen, getroffen habe? Wir glauben nicht. Die Frage nach der ursprünglichen Entstehung aller Staatsgewalten, nach dem geschichtlich gegebenen Recht der ersten Dynasten oder Gewalthaber auf Erden geht tiefer und greift weiter zurück, weit über den Horizont ideal-sittlicher Anfänge. Jene Frage fällt zusammen mit der Frage nach dem Ursprunge desjenigen menschlichen gemeinen Wesens, welches wir mit dem Worte „Civilisation" bezeichnen. Es fragt sich nach dem Entstehungsgrunde der uns historisch bekannten Civilisation. Und weiter, immer weiter und tiefer geht die Frage. Wie be-

greifen wir die menschliche Bildung, die Anfänge der Intelligenz und Läuterung des natürlichen selbstsüchtigen Willens, die Uranfänge der Pflanzung eines uneigennützigen Willenstriebes? Diese Fragen sind ohne tieferes Eingehen auf die Uranfänge der Religion, auf die erste oder älteste Kirche, die Urkirche des menschlichen Geschlechts, ihre Wandelungen und Zustandswechsel, nicht gründlich zu lösen. Der Einwand: davon wissen wir historisch nichts! verfängt nicht. Wir fragen, ob Offenbarung gegeben sey und was Offenbarung sey, ob wir aus Offenbarung schöpfen können, um jene Fragen gründlich zu lösen? Damit betreten wir wieder den Boden der Theologie und gewinnen theologische Grundlage für alles Recht.

Stahl legt einen falschen theologischen Grund. Thilo entzieht dem Rechte jeden theologischen Boden und giebt ihm eine rein ästhetische oder sittliche Grundlage, insofern — nach Herbart — das Schöne im weitesten Sinne auch das Gute, mithin auch das Sittliche unter sich begreifen soll.

Nur eine Sittlichkeit, die sich auf Religion gründen will, ist einer Vertiefung oder tieferen Begründung fähig. Eine Ethik, die sich auf sich selbst stellt, wird dasselbe Schicksal haben müssen, welches die alte, sich auf sich selbst stellende Moral erfuhr. Da sie nicht auf eigenen Füßen stehen und gehen konnte, fiel sie. Der Zusammenhang der Wissenschaft fordert die Verbindung der Sittenlehre mit der Religionslehre. Ihre Abtrennung von der Religion ist eine Abschneidung ihres Lebensfadens. Der Geist geht ihr aus durch jene Lossagung. Soll Geist in ihr walten, so muß sie sich anschließen an die höchste Persönlichkeit: denn der Geist ist nicht ohne Person. Er geht allemal aus der Person aus oder er ist ein Geist der Persönlichkeit. Der substanzielle Grund aber der Persönlichkeit ist der Wille. Dieser ist ein absolut heiliger oder sittlich vollkommener, wenn er der Wille der höchsten Person, Gottes, ist. Insoweit sich der Wille des irdischen oder weltlich gegebenen Gesetzes jenem obersten Willen, dem Gebote Gottes, anschließt, insoweit ist auch er heilig. Widerspricht er diesem, so mag er bei den Menschen

und den Machthabern unter ihnen ebenfalls heilig heißen, unverletzlich, weil eine Erdenmacht zu seiner zwangsmäßigen Durchsetzung besteht; im religiösen Sinne heilig ist er nicht. Das Heilige ist das Wahrhafte, das göttliche Wahre. Thilo ist zwar geneigt, eine Skala der Rechtsheiligkeit anzunehmen und es sinkt ihm diese Heiligkeit allerdings in gewissen Fällen und Zuständen des Rechts, wo es nämlich dem Sittengesetze widerspricht, auf Null herunter, und wiederum steigt diese Heiligkeit, wo es diesem ethischen Gesetze sich annähert oder mit seinen Forderungen zusammenfällt. Allein wir vermissen eine klar, scharf und gerade gezogene Demarcationslinie zwischen dem Rechte, welches Anspruch auf das Prädicat der Heiligkeit hat, und dem, welches nicht. Die religiös-sittlichen Ideen, welche Thilo als rein sittliche, praktische Ideen auf die weitere Ausgestaltung des Rechts, wie sich gebührt, einwirken lassen will, haben den weitaus größten Theil des Rechtsgebietes noch nicht ergriffen, geschweige denn durchdrungen. Es herrscht zum Beispiel im Schuldprozesse noch eine eisige Rechtskälte, das Fallbeil der Execution im bürgerlichen wie im peinlichen Verschuldungsprozesse fällt noch ohne Rücksichtnahme auf die Anforderungen der religiös-sittlichen Ideen auf das Haupt des Schuldigen nieder; die Ehe wird übel tractirt; das Lehnrecht liegt, wo es noch Geltung hat, in den letzten Zügen; die Ordnung des richterlichen Verfahrens in bürgerlichen und peinlichen Rechtssachen liegt noch so sehr im Argen und Unklaren, daß man *in jenen* aus Angst und Verzweiflung am Heile des langen schriftlichen Verfahrens zu bloßen, bei der Verstrickung und Verwickelung der geltenden Rechte selber kaum thunlichen Abkürzungen, zu mündlichen Prozeduren, welche gleich im Zuschnitt den Rock der Gerechtigkeit zu verderben drohen, greifen zu müssen glaubte, um der tödtlichen langen Weile der Rechtsstreitigkeiten zu entrinnen, dadurch aber aus der langsamen und sicheren Auszehrung in die galoppirende Rechtsschwindsucht stürzte; *in diesen*, den peinlichen Sachen, aber gar an der Heilsamkeit rechtsgelehrter Richter und ihrer rechten Erkenntnißfähigkeit verzweifelnd, das Urtheil über Leben

und Tod, den Spruch über Schuldig oder Nichtschuldig in die Hand der Laien legte — Symptome, welche auf innere Corruption des Rechtslebens und der Rechtswissenschaft sattsam hindeuten; der in den Theorieen des Staatsrechts herrschenden Begriffsverwirrungen noch zu geschweigen. —

„Alles Recht ist positiv", behauptet Thilo und stellt uns eine immer weiter und tiefer gehende Codification alles geltenden Rechts in Aussicht. Uns erfreut diese Aussicht nicht. Uns wird damit der Blick eröffnet auf eine sich in's Immense erweiternde dürre Wüste von Gesetzen und Acten, eine Haideflur, deren Ende wir schon jetzt selbst auf deu beschleunigten Schienenwegen unserer Justiz nicht mehr erreichen. Thilo vergißt, daß die „aequitas", die „naturalis ratio" sich längst als letzte Rechtsquelle, als ultima ratio juris et jurisconsultorum, geltend machte. Dieser Quell, noch stark vermoost und durch unlautere Einflüsse getrübt, wird reiner fließen und stärker hervorbrechen in der Zukunft unserer Rechte. Sein Codex ist der Logos und dessen tiefere Erschließung. Thilo's Rechtsperspective ist, bei aller Ernüchterung des Denkens, eine schwärmerische, dichterisch gebildete Fernsicht auf eine nicht real werdende zukünftige Rechtswelt. Denn eine Ideenbildung, wie sie Thilo will, der der lebendige Bildner fehlt, ist nichts besser als die, jetzt so verfolgte Selbstbewegung und Selbstentwickelung der Idee, der dialecktische Prozeß. Ihr wird daher auch der Prozeß eben so, wie dieser gemacht werden müssen. Es ist dieselbe Idololatrie, welcher wir hier wie dort begegnen. Die Philosophie, wenn auch entkleidet des feuerfarbenen Gewandes eines Schelling, ist darum nicht schon aus dem Stadium der Romantik oder des willkührlichen, poetischen Denkens herausgetreten. Es giebt auch eine nüchtern scheinende Trunkenheit. Auf verrauchte Phantasieen folgen ernst angestrichene, anscheinend nüchterne Bildungen. In dieser scheinbaren Nüchternheit weist das Herbart'sche System der Philosophie Enthaltsamkeit von den göttlichen Dingen an. Und doch ist die Logik für die Läuterung der religiösen Wahrheit nicht zu entbehren, und insofern wenigstens die Philoso-

phie unsterblich, berufen, sich auch mit den göttlichen Dingen zu befassen. Hat die Philosophie es wesentlich mit dem Denken als solchem oder mit dem Denken über das Denken als inneren Vorgang zu thun, so stellen sich ihr auch die göttlichen Dinge insofern zur Beurtheilung, als sie Gegenstände des Denkens sind und dieselben Gesetze des Denkprozesses auf sie Anwendung finden, welche alles Denken zu ordnen und zu regeln haben — die Grundgesetze des Denkens oder die logischen Gesetze. — Freilich hat die Logik eine höhere Stufe zu ersteigen, als die in der jüngst und längst vergangenen Zeit von ihr betretene. Sie hat die Handthierung mit hohlen Denkformen aufzugeben und sich in Anwendung ihrer Gesetze auf die höchsten und tiefsten, die obersten und niedersten Gegenstände des Seyns und Daseyns zu versuchen. Uebung macht sie zur Meisterin der Wissenschaften. Durch Uebung ihrer Gesetze, der Schutz- und Trutzwaffen aller Wissenschaft, wird die Logik eine wahrhaft angewandte und eine solche wird es endlich geben müssen. Ihre Kategorieenlehre hat sich zu versuchen oder die Probe zu machen an großen und größten, wie an kleinen und kleinsten Denkexempeln. Der Begriff des Glaubens ist daher ebensowohl logisch, unter Anwendung der logischen Gesetze auf ihn, festzustellen als der Begriff des Wissens. Es giebt eine Glaubenswissenschaft, welche nach denselben Gesetzen des Denkens zu verfahren hat, nach denen auch der Astronom und Mathematiker, der Physiker und Chemiker und jeder Denkende verfahren muß, wenn er sich nicht als bloßer materiell-empirisch zu Werke gehender, lediglich experimentirender Rohdenker geistig festfahren will. — Es hat uns zwar nie an den Gesetzen des Denkens gefehlt, wohl aber an ihrer Anwendung auf unser Oberstes, unser Haupt, unser freies Höchstes, daher wir denn auf den Füßen zuletzt nicht mehr stehen und gehen konnten, vom Denkschwindel ergriffen zu Fall kamen und endlich weder das, was zu den Häuptern, noch das, was zu den Füßen, recht wahrnahmen. Noch heute stellt ein Rechtsspruch den andern auf den Kopf und es hängt vom sogenannten blinden Zufalle oder Glücksfalle ab, ob der eine oder

andere der Rechtsstreiter definitiv und rechtskräftig auf den Kopf gestellt wird oder auf die Füße zu stehen kommt. Wenn der oberste und höchste Begriff „das Seyn und Daseyn in sich" = das Leben, welches Person ist, die absolute Person, nicht klar und deutlich ist, concret faßbar und individuell schaubar, wenn er bloß abstract, metaphysisch gebildet wird, so fällt von ihm als dem Begriff des Unendlichen aus, wie von einem in der Luft schwebenden dunkeln Gebilde, kein Licht auf die ihm untergeordneten, abgestuften niedergehenden Begriffe der Sphären des Endlichen, mithin auch nicht auf den Begriff der Substanz und Form überhaupt, insbesondere der Substanz und Form des Rechts. Die Thilosche Rechtsidee übt wenigstens auf dem nur leidenschaftlicher erregten Meer der heutigen Gemüther keine friedenschaffende Macht aus und vermag auf dem stehenden Sumpfe der vorwaltenden rein materiellen Interessen keinen Wellenschlag hervorzubringen.

Thilo fordert eine Intelligenz und Freiheit von Begierde oder Leidenschaftslosigkeit zur Bildung eines unmittelbaren beifälligen oder mißfälligen, ästhetischen Urtheils. Aber damit erhebt sich sogleich die Frage nach der Competenz oder Berechtigung, über das Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn desjenigen Grades der Intelligenz zu urtheilen, welcher gegeben seyn muß, um den Beifall oder das Mißfallen zu begründen. Nicht jede Intelligenz darf sich zu Gericht setzen über den erforderlichen Grad der Verstandesbildung. Es fehlt uns eben noch eine absolut gültige inappellable Richterinstanz. Der Ausspruch selbst, in seinem Inhalte, wird man sagen, richtet sich selbst und seinen Gegenstand, nach dessen innerer innewohnender Wahrheit er sich richtet und ihn richtet: der Ausspruch selbst spricht für sich und seine Richtigkeit nach den für das ästhetische und ethische Urtheil gegebenen objectiven Normen. Wir finden aber, daß das sittliche und Schönheitsgefühl nicht überall dasselbe ist und zwar deshalb nicht, weil das Licht des Verstandes, welches das Gefühl zu Gedanken entfaltet und ausbildet, und die lautere Wärme des Willens, welche zur Durchführung einer sittli-

chen Idee durch das Leben und zur Läuterung des Sinnes für das wahre Schöne erfordert wird, nicht überall in gleichem Grade wirken. Es bedurfte einer hohen Stufe der Intelligenz, um einen Sokrates einsehen zu lassen, daß es rechtlich und sittlich sey, auch einem harten, ungerechten Richterspruche sich zu beugen und sich demselben, auch wenn die günstigste Gelegenheit dazu gegeben, nicht zu entziehen, das Gegentheil aber unrechtlich und unsittlich. Kaum einer erreichte unter den Griechen, ihrer gefeierten Bildung ungeachtet, diesen Höhengrad des Verständnisses der sittlichen Idee. Die unter uns erneuerte und, wie geglaubt wird, erhöhete und vertiefte hellenische Bildung scheint es in der Schicht der Gebildeten bis zu diesem Grade der Einsicht ebenfalls noch lange nicht gebracht zu haben: denn die Unsitte, sich der Haft durch die Flucht, dem Urtheil durch Sprengung der Eisengitter des Gefängnisses zu entziehen, überhaupt der Gewalt mit Gewalt zu widerstehen, blüht als giftiger Pilz oben auf dem Lebensbaume der neueren Bildung, überzieht und durchzieht als Schwamm die Wohnungen des Geistes und wird, wie alles, was als Schmarotz sich ansetzt, durch bloße Ideenmächte, die sich allein auf ihren abstracten oder concreten Gehalt und Inhalt stützen, nicht radical ausgerottet werden. Denn die sittliche Willensmacht in den Gebildeten heutigen Tages ist noch nicht eben groß. Wir zweifeln selbst daran, daß ihr Verständniß reif ist für die Auffassung des philosophischen Stoffes in der Form, wie ihn die Zeitschrift für exacte Philosophie giebt und den Gebildeten zugänglich zu machen hofft. Gleichwohl kann der Dank dafür nicht groß genug seyn, daß einer der selbstdenkenden, selbstständigen Nachfolger des verewigten und der Verewigung allein schon durch den tiefen Ernst seiner Sitte und Denkzucht so würdigen Herbart alle gebildete, gelehrte Welt, besonders die rechtsgelehrte darauf hingeführt hat, es müsse in die Rechtsidee auch die Idee der Humanität, des Wohlwollens, der Liebe, aufgenommen werden, wenn jene zu der Stufe ihrer sittlichen Vollendung aufsteigen solle. Es darf nie fehlen an Stimmen von Predigern in der Wüste.

Wismar. Düberg.

Die physiologische Psychologie in England.

The Senses and the Intellect. By Alexander Bain, A. M. London, J. W. Parker, 1855 (XXXI u. 614 S.).

The Emotions and the Will. By Alexander Bain, A. M., Examiner of Logic and Moral Philosophy in the University of London. London, J. W. Parker, 1859 (XXVIII u. 649 S.).

Die beiden Werke gehören so eng zusammen, daß sie im Grunde nur Ein Ganzes bilden, dem ein deutscher Philosoph den Titel: Anthropologie und Psychologie, gegeben haben würde, — Anthropologie nach dem ältern philosophischen Sprachgebrauche in dem Sinne gefaßt, in welchem darunter eine Beschreibung und Betrachtung des menschlichen Wesens überhaupt und insbesondre der menschlichen Leiblichkeit in ihren Beziehungen zu den psychischen Functionen verstanden wird. Dieß anthropologische Element macht sich so breit, daß es in dem erstgenannten Werke beinah die Hälfte des ganzen Raumes einnimmt und auch im zweiten wiederum überall berücksichtigt, zu bedeutender Ausdehnung anschwillt. Der Verf. giebt nicht nur eine genaue Beschreibung des Nervensystems in seinen peripherischen und centralen Theilen, namentlich des Gehirns und seiner Gliederung, und schickt dieselbe als Einleitung dem Ganzen voran, sondern er eröffnet auch den ersten Haupttheil seiner Darstellung, der von der Bewegung, den Sinnen und dem Instinct handelt, mit einer Beschreibung des Muskelsystems im Allgemeinen, und ergänzt dieselbe bei jedem einzelnen Sinne durch eine besondre Darlegung der anatomischen Structur des Organs und ihrer physiologischen Bedeutung. Mr. Bain gehört offenbar zu derjenigen Klasse Englischer Psychologen, von denen Dr. J. D. Morell (in der Vorrede zu seiner Uebersetzung von J. H. Fichte's „Seelenfrage") sagt, daß „sie alle Seelenerscheinungen als abhängig von physischen Bedingungen ansehen und die Frage, ob es ein selbstständiges Seelenwesen gebe, als eine völlig werthlose (futile) und transscendentale Untersuchung bei Seite setzen" (Morell nennt den Verf. auch ausdrücklich als einen der ausgezeichnetsten Vertreter dieser Ansicht). Ueberall geht sein Haupt,

bestreben dahin, den Ursprung und die Bedingtheit der psychischen Phänomene von den organischen Functionen nachzuweisen oder doch die Beziehungen zwischen beiden und ihr gegenseitiges Verhalten zu einander darzulegen. In diesem Punkte ist seine Darstellung überall von rühmenswerther Genauigkeit und Sorgfalt, und zeugt von einem gründlichen Studium der Anatomie und Physiologie und der verwandten naturwissenschaftlichen Disciplinen. Von einer eignen Thätigkeit der Seele, von psychischen Actionen im engern Sinne ist dagegen wenig oder gar nicht die Rede.

Auch bei uns macht sich gegenwärtig diese Richtung vielfach geltend. Ihre Vertreter nennen sich selbst die „physiologische" Schule der Psychologie und meinen an der physiologischen Basis, auf die sie sich stellen, ein neues Fundament und Princip zur Lösung der psychologischen Probleme gefunden zu haben. Die Richtung hat insofern ihre Berechtigung, als im Allgemeinen eine Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von den Organen und Functionen des Leibes physiologisch wie psychologisch feststeht und längst allgemein anerkannt ist. Es handelt sich nur darum, wie weit diese Abhängigkeit sich erstreckt, ob es eine Abhängigkeit der Kraft und des Daseyns oder nur eine Abhängigkeit der Thätigkeit und ihrer Aeußerungen ist. Das ist das alte Grund- und Hauptproblem der Psychologie, und es fragt sich gegenwärtig nur, ob dasselbe vom rein physiologischen Standpunkt, d. h. nach dem gegenwärtigen Stande der physiologischen Forschung und ihrer Ergebnisse entschieden werden kann. Wir sind daher weit entfernt, unserm Verfasser aus seiner physiologischen Tendenz einen Vorwurf zu machen. Im Gegentheil, wir würden es ihm von ganzem Herzen danken, wenn es ihm gelungen wäre, das innere Band und wechselseitige Verhältniß zwischen Leib und Seele, zwischen physischer Thätigkeit und psychischen Erfolgen, zwischen den organischen Functionen und den Phänomenen des Bewußtseyns, näher festzustellen, und das tiefe, physiologische wie psychologische Dunkel, das über diesem Gebiete leider noch immer ruht, einigermaßen

aufzuklären. Allein abgesehen davon, daß in dieser Beziehung sein Werk nur eine geringe, mit den aufgewandten Mitteln in keinem Verhältniß stehende Ausbeute gewährt, so scheint uns ein großer Theil des physiologischen und namentlich des anatomischen Apparats, den der Verf. vorführt, schon darum überflüssig, weil sich gar nicht nachweisen läßt, in welcher Beziehung die anatomische Structur des Organs zu den durch dasselbe vermittelten psychischen Erscheinungen steht. Was hilft uns z. B. die subtilste anatomische Kenntniß des Ohrs, wenn wir nicht wissen noch auch nur zu errathen im Stande sind, was die einzelnen Theile und deren Form und Zusammenstellung zur Erzeugung der Sinnesempfindung, die wir Hören nennen, beitragen? Was hilft uns die exacteste Darlegung des Muskelsystems, wenn wir nicht wissen, wie und wodurch die Zusammenziehung und Streckung des Muskels erfolgt, wie die motorischen Nerven diese Bewegung bewirken, und wie wiederum der Wille oder eine Wahrnehmung, eine Vorstellung, Einfluß auf die motorischen Nerven üben und sie in Thätigkeit setzen kann? Außerdem sind innerhalb der Physiologie selbst noch so viele und gerade die wichtigsten Fragen unbeantwortet und bis jetzt unbeantwortlich, daß sie dem Psychologen nur wenige feste Anhaltpunkte gewährt. Es ist z. B. noch keineswegs ausgemacht, daß, wie der Verf. annimmt, „die Vitalität nicht sowohl eine besondre Kraft sey, als vielmehr eine eigenthümliche Zusammenstellung der Kräfte der unorganischen Materie behufs der Erhaltung einer lebendigen (organischen) Structur", — es steht noch keineswegs fest, ob nicht eine besondre Lebenskraft anzunehmen sey. Und wenn es auch richtig seyn mag, daß es kein „sensorium commune", keinen „Sitz der Seele" im ältern Sinne des Worts giebt, d. h. keinen bestimmten Ort, an welchen die Seele gebunden wäre und in welchem die mannichfaltigen Sinneseindrücke sich ansammelten und aufbewahrt würden, so ist mit dieser bloß negativen Einsicht wenig oder nichts gewonnen. Es fragt sich, ob eine positiv bessere, befriedigendere Erkenntniß den leeren Platz des alten Irrthums einnimmt. Und in dieser Beziehung scheint es

uns keineswegs zu genügen, wenn der Verf. an die Stelle jener „rohen Vorstellung" die conception of current action, d. h. von hin- und herfließenden Nervenströmen setzen will. Denn diese Ströme müssen doch irgend ein Centrum haben, zu welchem sie hin- und von welchem sie ausfließen, und dieses Centrum ist nach der Ansicht fast aller und der ausgezeichnetsten Physiologen das große Gehirn. Ohne diese Annahme lassen sich weder die physiologischen noch die psychologischen Erscheinungen erklären. Eben damit aber ist wenn auch kein eigentlicher „Sitz" der Seele, so doch ein Centrum der Seelen- und der Nerventhätigkeit gegeben, in welchem die organischen und psychischen Functionen sich gleichsam begegnen, auf einander ein- und resp. zusammenwirken, und die Mannichfaltigkeit der psychischen Phänomene hervorrufen. —

Der Verf. eröffnet seine Abhandlung über die Sinne und den Intellect mit einigen Definitionen, die der bezeichneten Tendenz entsprechen und seinen Standpunkt bestimmter charakterisiren. Er findet es nothwendig zu erklären, was er unter Seele verstehe. Aber anstatt uns zu sagen, was die Seele ihrem Wesen nach sey, zählt er zunächst die Ausdrücke der Englischen Sprache (Feeling, Thought, Memory, Reason etc.) auf für die „Thätigkeiten und Erscheinungen", welche die Seele „constituiren", und bezeichnet sodann bestimmter die „Attribute oder Fähigkeiten (capacities), welche die Seele nach seiner Ansicht „besitze." An dieser Wendung glaubt er, wie es scheint, ein Mittel gefunden zu haben, um sich der Erörterung der psychologischen Haupt- und Grundfrage zu entziehen, ob die Seele ein Wesen für sich, eine besondre Kraft und Substanz sey, oder ob die psychischen Phänomene nur als Erfolge organischer Functionen, etwa des Gehirns oder des gesammten Nervensystems, anzusehen sind, und somit von einer Verschiedenheit des Leibes und der Seele nicht die Rede seyn könne? In beiden Werken wenigstens läßt er sich nirgend auf diese Frage ein. Er bemerkt nur zu Anfang des zweiten Werks, daß „die Eigenschaft, die wir Gefühl oder Bewußtseyn nennen und die den Menschen und

Thieren angehöre, verschieden sey von jeder s. g. materiellen Qualität", und bezeichnet sie als „eine letzte, nicht weiter reducirbare Kundgebung (manifestation), die Basis des großen Ueberbaus (superstructure), den wir Seele nennen." Allein dieser bildliche Ausdruck involvirt wiederum nur die neue Frage, was unter einem solchen Ueberbau zu verstehen sey und welchem Wesen oder Stoffe die Eigenschaft des Bewußtseyns, die seine Basis bildet, zukomme. Eine Erklärung darüber giebt der Verf. nicht, sondern betont sofort wiederum das „Band der Abhängigkeit zwischen der Seele und der materiellen Organisation." Dieß Verfahren ist bezeichnend für seinen mehr physiologischen als psychologischen Standpunkt. Dem Physiologen können wir es nicht verübeln, wenn er in ähnlicher Art, wie der Verf., dem schwierigsten psychologischen Problem aus dem Wege geht, — obwohl deutsche Physiologen (z. B. C. Ludwig u. A.) sich die Sache nicht so leicht gemacht, sondern das Problem behandelt und den gegenwärtigen physiologischen Stand der Frage in's Licht gestellt haben. Aber wenn ein Philosoph und Psychologe, ein Examiner of Logic and Moral Philosophy wie der Verf., dieser Controverse den Rücken kehrt, so können wir nicht umhin, dieß für einen Grundmangel seines Werks zu erklären. Denn die Frage ist so alt wie die Psychologie selbst und von so tiefgreifender Bedeutung für die Religionsphilosophie, die Ethik, ja für alle philosophische Disciplinen, daß ohne die Lösung derselben eine klaffende Lücke in unserm Denken bleibt und jede systematische Abrundung, jeder wenn auch noch so unvollkommene Aufbau einer philosophischen Weltanschauung unmöglich erscheint.

Die drei Attribute oder Capacitäten, die der Verf. der Seele zuschreibt, bestehen darin, daß sie „1) Gefühl besitzt — unter welchem Ausdruck das, was gewöhnlich Sensation und Emotion (Sinnesempfindung und Gemüthsbewegung) genannt werde, mit zu befassen sey, — daß sie 2) gemäß ihren Gefühlen handeln könne, und daß sie 3) zu denken vermöge." Der Psychologe wird sich wundern, daß unter den Attributen der

Seele das Bewußtseyn fehlt: denn es ist doch von der menschlichen Seele die Rede. Und noch mehr überrascht wird er seyn, wenn er weiter hört, daß nach der Ansicht des Verf. das Bewußtseyn zwar unabtrennlich sey von der ersten jener Capacitäten, nicht aber von der zweiten und dritten. Allerdings, meint der Verf., seyen wir zwar gemeinhin unsrer Handlungen und Gedanken uns bewußt; aber offenbar sey doch das Bewußtseyn einer Handlung nicht die Handlung selbst, und ebenso sey nach seiner Ansicht das Bewußtseyn eines Gedankens verschieden von dem Gedanken selbst: zu fliehen vor einer erscheinenden Gefahr sey etwas Andres als uns bewußt seyn, daß wir Gefahr besorgen. Das wird freilich Jeder zugeben. Aber ich glaube, jeder Psychologe, auch in England, wird dem Verf. erwidern, daß es sich ganz ebenso in Betreff der Gefühle (Sensationen und Emotionen) verhalte. Das Bewußtseyn davon, daß ich Schmerz empfinde, daß ich höre und was ich höre, ist offenbar ebenso wenig identisch mit dem Schmerzgefühl und der Sinnesempfindung des Hörens, als das Bewußtseyn der Handlung mit der Handlung selbst. Diesem Einwand begegnet der Verf. mit der Behauptung, man werde bei näherer Betrachtung finden, daß die drei Ausdrücke: Gefühl, Gemüthsbewegung (Emotion)*) und Bewußtseyn in Wirklichkeit „Eines und dasselbe Factum oder Attribut der Seele“ bezeichnen. Wir unsrerseits bezweifeln, daß ein Psychologe, der genau und sorgfältig beobachtet und das Material seiner Wissenschaft beherrscht, darin dem Verf. zustimmen wird. Denn der Verf. stimmt nicht einmal mit sich selbst überein. Späterhin behauptet er mit Leibnitz und Sir W. Hamilton, daß es „dunkle Perceptionen oder besser, Acte und Affectionen der Seele gebe, die ihre Existenz in ihren Wirkungen bekunden, uns aber nicht zum Bewußtseyn kommen“ (S. 316). Diese latenten „Affectionen“ der Seele können offenbar nur un-

*) Das Englische Wort Emotion hat eine weitere Bedeutung als unser „Gemüthsbewegung.“ Es umfaßt alle inneren Bewegungen der Seele, insbesondre solche, die zum Wollen und Handeln in Beziehung stehen.

ter den Begriff der Gefühle oder Emotionen befaßt werden. Außerdem kann es ja jeder täglich an sich selbst erfahren, daß, wenn wir unsre ganze Aufmerksamkeit auf ein Gefühl, einen Gedanken, eine bestimmte Wahrnehmung oder Beobachtung concentriren, andre Sinnesempfindungen unsrem Bewußtseyn entgehen, daß wir z. B. in Gedanken versunken, auf einen Punkt hinstarren können, ohne zu wissen, daß wir sehen und was wir sehen. Kein besonnener Psychologe wird annehmen, daß in solchen Fällen der nervus opticus gar nicht gereizt oder die Reizung nicht in's Gehirn übertragen, der Seele nicht mitgetheilt, also nicht zur Empfindung werde. Denn damit wäre behauptet, daß unsre Aufmerksamkeit, also eine Thätigkeit der Seele, eine Macht über das Nervensystem und dessen Functionen besitze, die mit den physiologischen Thatsachen in offenbarem Widerspruch steht. Nicht über die Nerventhätigkeit und deren psychische Einwirkungen, wohl aber über ihr eignes Bewußtseyn und dessen Inhalt hat und übt die Seele eine Macht, weil das Bewußtseyn nur der Erfolg ihrer eignen (unterscheidenden) Thätigkeit ist, einer Thätigkeit, die sie selber ausübt und deren sie also auch mächtig seyn muß.

Giebt es aber sonach unzweifelhaft Gefühle, Sinnesempfindungen, Emotionen, deren wir uns nicht bewußt werden, so ist es eine äußerst gewagte Behauptung, wenn der Verf. auch den „niederen Thieren" Bewußtseyn zuschreibt, bloß darum weil sich thatsächlich bei ihnen ähnliche Symptome von Gefühl wie beim Menschen zeigen. Zunächst ist die Thatsache selbst nicht einmal richtig. Bei vielen Thieren, allerdings der niedrigsten Ordnung, hat das physiologische Experiment ergeben, daß ihnen die stärksten Schmerzerregungsmittel, wie Schneiden und Stechen, Brennen, Aetzen ꝛc. kein Zeichen von Gefühl, von Reaction zu entlocken vermögen. Sodann aber sind ja Zeichen des Gefühls offenbar noch keine Zeichen des Bewußtseyns vom Gefühl. Der Schlafende, den wir an einer empfindlichen Stelle kitzeln, macht die bekannten unwillkührlichen Muskelbewegungen, welche das Kitzeln hervorbringt, giebt also unzweideutige Zeichen, daß er den

Kitzel fühlt, und hat doch durchaus kein Bewußtseyn davon. Ebenso kann das Thier Gefühle, Sinnesempfindungen, Emotionen (Triebe ꝛc.) haben, ohne sich ihrer bewußt zu seyn; ja es kann seine Gefühle, Sinnesempfindungen, Triebe selber wiederum fühlen, es kann ein Gefühl davon haben, daß es (einen Schmerz) fühlt, daß es eine Sinnesempfindung (Perception) hat oder von einem Triebe bewegt wird, kurz es kann Selbstempfindung und Selbstgefühl besitzen, ohne daß damit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gegeben zu seyn braucht.

Da der Verf. dieß Alles nicht beachtet und ohne Weiteres aus den Zeichen des Gefühls auf das Bewußtseyn der Thiere schließt, so werden wir uns nicht weiter wundern, wenn er den Thieren auch „Intelligenz“ beimisst. Was er unter Intelligenz, die ihm mit dem Denken in Eins zusammenfällt, versteht, sagt er uns wiederum nicht; erst später handelt er von den verschiedenen „Fähigkeiten oder Vermögen,“ die er als „Modi oder Varietäten des Intellects“ bezeichnet und unter denen er Gedächtniß, Vernunft, Abstraction, Urtheil ꝛc. aufführt. Wir finden indessen doch hier den richtigen Grundgedanken, daß Unterscheidung (discrimination) das erste Factum sey, an dem die Intelligenz hänge. Aber anstatt diesem Gedanken nachzugehen und zu untersuchen, worin das Unterscheiden bestehe und inwiefern es zu aller Intelligenz erforderlich sey, behauptet der Verf. ohne Weiteres, daß auch die Biene, die auf eine Blume sich niederlasse und die Qualität ihres Blüthenstaubs versuche, dann zu einer zweiten gehe und von dieser zur ersten als der besseren von beiden zurückkehre, eben damit Intelligenz zeige. Nun ist es aber keineswegs erwiesen, sondern höchst zweifelhaft, ob die Biene das Alles mit *Bewußtseyn* thut. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß sie den Unterschied der verschiedenen Nahrungsstoffe nur *empfindet*, und von dem angenehmeren Geschmack des einen *getrieben* wird, sich dahin zu wenden oder zurückzukehren, wo sie ihn findet. Damit aber besitzt sie noch keine Intelligenz, sondern eben nur die Fähigkeit, verschiedene (angenehme und unangenehme) Empfindnngen zu haben und dieselben

eine Zeit lang in sich aufzubewahren, verbunden mit dem Triebe, sich angenehme Empfindungen zu verschaffen. Wollen wir diese Fähigkeit schon Intelligenz nennen, so müssen wir einerseits auch der Pflanze oder doch der Pflanzenwurzel Intelligenz beimessen: denn auch sie nimmt nicht jeden beliebigen Stoff, der sich ihr darbietet, sondern nur gewisse Stoffe in bestimmten Quantitäten und Proportionen als Nahrungsmittel in sich auf, und streckt sich instinktiv dahin, wo sie diese Stoffe findet. Andrerseits bleibt kein Name übrig für die ganz verschiedene Fähigkeit des Menschen, sich die Unterschiedenheit und resp. Aehnlichkeit seiner einzelnen Empfindungen, Wahrnehmungen &c. zum Bewußtseyn zu bringen, sie weiter mit Bewußtseyn unter allgemeine Begriffe einzuordnen, diese wiederum zu klassificiren, und sein Wahrnehmungsvermögen absichtlich so zu richten und zu brauchen, daß ihm eine Erkenntniß von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Ordnung und Gesetz entstehe. Kurz es fragt sich, ob von Intelligenz ohne Bewußtseyn die Rede seyn könne, oder ob nicht wenigstens eine Intelligenz mit Bewußtseyn etwas ganz andres sey als eine Intelligenz ohne Bewußtseyn. Doch der Verf. ist nun einmal der Meinung, daß die Frage nach Wesen und Begriff des Bewußtseyns erst am Ende der ganzen Abhandlung zu erörtern sey, und widmet ihr daher erst am Schluße seines zweiten Bandes ein besondres Capitel. Wir meinen zwar, daß er demgemäß auch nicht sogleich in der Einleitung zum ersten Bande den Thieren Bewußtseyn zuschreiben und die Behauptung von der Identität des Bewußtseyns mit dem Vermögen der Gefühle und Emotionen aufstellen durfte. Doch, warten wir ab, was er nach Durchmessung des gesammten psychologischen Gebiets uns über die Natur des Bewußtseyns zu sagen haben wird, und folgen wir ihm zunächst in seine einzelnen Untersuchungen.

Er beginnt mit einer Erörterung der einzelnen Empfindungen und Gefühle, zunächst des s. g. Muskelgefühls, sodann der Gemein- oder organischen Gefühle, und schließlich der verschiedenen Sinnesempfindungen. Sein physiologischer Stand-

punkt bringt es mit sich, daß er dabei zwischen Nervenreizung und Empfindung ebenso wenig einen bestimmten Unterschied macht, wie zwischen Sinnesempfindung, Gefühl und Bewußtseyn. Allein eben dieser Standpunkt — wenn er auf wissenschaftliche Geltung Anspruch haben will, — fordert u. E. den Nachweis, daß die Nervenreizung schon an sich selbst Empfindung, Gefühl und damit — nach dem Verf. wenigstens — Bewußtseyn sey oder doch überall unmittelbar zu Empfindung und Gefühl führe. Denn eben dieß bestreiten gerade die meisten und ausgezeichnetsten Physiologen von Fach. C. Ludwig (Professor der Physiologie in Wien, eine unter den Physiologen anerkannte Autorität, von derselben Richtung und Tendenz wie der Verf.) erklärt in seinem Lehrbuch der Physiologie ausdrücklich: „Die Umstände, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind noch so gut wie unbekannt.“ Nur so viel steht fest, daß „da nicht jeder erregte Nerv, sondern nur eine ganz beschränkte Anzahl derselben (insbesondre die drei höheren Sinnesnerven, die große Wurzel des fünften und Abtheilungen des neunten, zehnten und elften Hirnnerven, und die hintern Wurzeln der Rückenmarksnerven) Empfindung erzeugen, da ferner auch diese nur Empfindungen erwecken, wenn ihre reellen oder virtuellen Fortsetzungen ununterbrochen durch das Hirn in die Sehhügel und die mittleren Lappen der großen Hemisphären verlaufen, und da auch eine Verknüpfung der Erregung von sensiblen und motorischen Nerven bestehen kann ohne daß eine Empfindung daraus wird, da also das physiologische Zusammenwirken der Nerven in Hirn und Rückenmark nicht die Bedingung der Empfindung seyn kann, — nur so viel folgt aus diesen Thatsachen, daß noch Etwas zu dem erregten Nerven hinzutreten muß, damit sich die Empfindung bilde.“ Außerdem, bemerkt er weiter, verknüpft sich die Empfindung „noch mit etwas ganz Besondrem, nämlich mit der Vorstellung. Denn niemals empfinden wir den erregten Nerv im Gehirn, sondern außerhalb desselben und zwar nach gewissen Richtungen und Ausdehnungen hin.“ Hält man, schließt er, „mit dieser Thatsache

zusammen, daß dieselben Erregungszustände der Nerven bei Menschen von verschiedener Ausbildung Empfindungen von verschiedenen Eigenthümlichkeiten erwecken, und gar daß der Mensch im Traum, in der Trunkenheit, in s. g. Geisteskrankheiten rc., ohne die entsprechenden Nervenerregungen zu den lebhaftesten Empfindungen gelangt, die man gemeinhin mit dem Namen der Traumbilder, der Visionen, Hallucinationen rc. belegt, so könnte es fast scheinen, als sey die Empfindung etwas von den Nerven insofern Unabhängiges, als zu ihrer Entstehung die Nervenerregung gar nicht nothwendig sey, sondern die Nerven nur eine der möglichen Veranlassungen zur Empfindung abgeben, mit Einem Worte dieselbe nur erregen. Will man also die Bedingungen der Empfindung aufzählen, so muß man offenbar auch anzugeben im Stande seyn, worin dieses im Hirn neu Hinzutretende oder Angeregte bestehe; gerade das ist aber unmöglich" (Lehrb. d. Physiol. 2. Aufl. Leipzig 1858—60, I, S. 592 f.). Eben damit aber ist implicite der physiologische Standpunkt der Psychologie selber für unmöglich erklärt. Denn ergiebt die physiologische Forschung, daß die Nervenreizung nicht unmittelbar Empfindung ist noch überall hervorbringt, daß vielmehr die Nervenerregung nur eine der möglichen Veranlassungen zur Empfindung abgiebt, und daß also die Empfindung noch auf andre Weise als durch Nervenerregung (durch organische Functionen) entstehen kann, so ist damit das Fundament der physiologischen Psychologie, die allgemeine principielle Abhängigkeit der Empfindung von den Functionen des Organismus überhaupt und des Nervensystems insbesondre, umgestoßen. Es ist damit physiologisch festgestellt, daß zu den organischen Functionen eben noch „etwas Andres," noch ein andrer Factor hinzutreten, mitwirken muß, wenn die Empfindung entstehen soll. Und dieß Andre, vom Leibe Verschiedene, haben Philosophen und Nichtphilosophen von jeher die Seele genannt. So lange also die Psychologen von der Richtung des Verf. nicht im Stande sind, die Ergebnisse der physiologischen Forschung zu berichtigen und was bis jetzt phy-

siologisch unmöglich erscheint, möglich zu machen, so lange wird ihre Grundvoraussetzung, jene schlechthinnige und alleinige Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von den organischen Functionen, noch nicht einmal für eine wissenschaftlich gültige Hypothese erachtet werden können. Das Werk des Verf. beweist nur, daß die Englischen Psychologen seiner Richtung die Aufgabe, um die es sich handelt, bis jetzt so wenig zu lösen vermocht haben wie ihre Deutschen Genossen. Sie treten indeß — nach dem Beispiel des Verf. zu urtheilen — doch viel bescheidener auf als unsre Sensualisten und Materialisten. Der Verf. leugnet wenigstens nirgend ausdrücklich, daß Leib und Seele verschieden seyn und daß es ein selbstständiges Seelenwesen geben könne. Er läßt die ganze Frage nur dahin gestellt. Eben darum erscheint er in seinen Forschungen viel unbefangener, und deshalb gelingt es ihm auch trotz der Einseitigkeit seines Standpunkts einzelne Ergebnisse zu gewinnen, die uns nicht nur physiologisch, sondern auch psychologisch von Bedeutung erscheinen.

Dazu rechnen wir sogleich das Resultat seiner Einleitung zur Erörterung des s. g. Muskelgefühls, von dem er bei seiner Betrachtung der einzelnen Gefühle und Sinnesempfindungen ausgeht. Er sucht hier nachzuweisen — und der Nachweis ist ihm unsers Erachtens vollkommen gelungen — daß es eine Klasse von Bewegungen und Actionen gebe, welche von selbst und unabhängig von allen einzelnen Gefühlen und Sinnesempfindungen, durch die Nervencentren und deren innere Zustände bedingt seyen. Abgesehen von der s. g. Tonicität der Muskeln — die er mit herbeizieht, die indeß von neueren Physiologen (C. Ludwig u. A.) in Abrede gestellt wird — beruft er sich zunächst auf die beständige Anspannung der s. g. Schließmuskeln (sphincters), deren fortwährende Contraction in keiner Empfindung, in keinem einzelnen Eindrucke von außen oder innen, sondern nur in einem spontanen Impulse eines der Nervencentren ihren Grund haben könne. Ebenso könne der Nerveneinfluß, der zur Respiration, zur Blutcirculation, zur Bewegung der Nahrungsstoffe durch die

Ernährungscanäle ꝛc. erforderlich sey, nur von einer spontanen Action der Nervencentren ausgehen. Jedenfalls lasse sich der erste Anfang dieser Bewegungen, der erste Athemzug, den wir thun, nicht wohl aus einer andern Quelle ableiten. Aber auch diejenigen Bewegungen, die man willkührliche zu nennen pflege, weisen auf eine solche Spontaneität der Nerventhätigkeit hin. Wenn ein Mensch von selbst (ohne alles äußere Zuthun) aus dem Schlafe erwache, so gehe Bewegung aller Sinnesempfindung voraus. Das erste Symptom des Erwachens sey eine allgemeine Bewegung des Körpers, ein Strecken der Glieder, Oeffnen der Augen, Ausdehnung der Gesichtszüge ꝛc.; darauf erst folge die Wiederbelebung der Sensibilität für äußere Dinge. Wenn der Lichtreiz nothwendig wäre, um die Muskeln der Augenlieder in Bewegung zu setzen, so wäre die Oeffnung des Auges im Dunkel unmöglich. Diese Priorität der Bewegung vor der Sensibilität könne kaum anders erklärt werden als aus einer Belebung der Activität durch eine Einwirkung der Nervenkraft, zu der letztere den Impuls nicht von außen, sondern nur von innen, von ihren eigenen Zuständen, ihrer eignen Beschaffenheit empfangen könne und die insofern eine spontane genannt werden müsse. Wer die Bewegungen kleiner Kinder in früher Kindheit genauer beobachte, werde sich überzeugen, daß sie ebenfalls nicht bloß auf Impulsen der äußern Sinnesempfindungen oder innerer bestimmter Bedürfnisse, Strebungen, Gefühle ꝛc., sondern zum Theil nur auf solchen spontanen, aus überfließender Muskel- und Nervenenergie entspringenden Erregungen beruhen können. Das allgemeine Bedürfniß körperlicher Bewegung und Uebung, das Jeder und insbesondre die Jugend fühle, sey ein neuer Beweis für diese Tendenz des Bewegungssystems, in Thätigkeit überzugehen, ohne von einer Empfindung oder irdend einem Reize außerhalb des Bewegungsapparats selbst dazu angetrieben zu werden. Endlich zeige die Erfahrung, daß Sensibilität und Activität keineswegs stets gleichmäßig steigen und sinken, sondern vielmehr oft in gerade umgekehrtem Verhältniß zu einander stehen. Menschen von starkem, ruhelosem, thätigem Temperament

seyen keineswegs immer auch besonders sensibel und erregbar, sondern oft gerade das Gegentheil. Ihre Activität scheine sich selbst zu erhalten, indem sie dem Individuum fast gar keine Anstrengung koste, ihm mehr ein Vergnügen als eine Mühe sey und durch das Hinzutreten oder den Mangel von bestimmten Anregungen und Zwecken wenig oder gar nicht geändert werde. Wenn die Thätigkeit streng abhängig wäre von der Sinnesempfindung und Emotion, so müßte sie auch stets proportional diesen Anreizungen erscheinen. Da dieß nicht der Fall sey, so müsse nothwendig noch eine andre Quelle der organischen Activität angenommen werden (S. 73 ff.).

Diese Nachweisungen sind von Wichtigkeit, weil der Verf. — wie wir glauben mit Recht — weiterhin behauptet und darzuthun sucht (S. 289 ff.), daß ohne eine solche spontane Activität, die ihre Quelle nicht in dem sensibeln, sondern in dem motorischen Apparate des Organismus (also vorzugsweise im motorischen Nervensystem und dessen Centren) habe, der Wille und seine Wirksamkeit unmöglich oder doch unerklärlich wäre. Er beruft sich zur Unterstützung dieser Behauptung auf eine Stelle in Joh. Müller's Lehrbuch der Physiologie, wo der auch in England berühmte Physiologe bemerkt: „Es ist klar, daß die letzte Quelle der willkührlichen Bewegung nicht eine bewußte Vorstellung ihres Objects seyn kann. Denn willkührliche Bewegungen werden vom Fötus ausgeführt, bevor irgend ein Object die Seele berühren, irgend eine Vorstellung von dem Effect der willkührlichen Bewegung sich gebildet haben kann. Wovon also hängen die ersten willkührlichen Bewegungen im Fötus ab? Alle die verwickelten Bedingungen, welche im Erwachsenen Anlaß zu willkührlichen Bewegungen geben, fehlen hier. Sein eigner Körper ist seine Welt, von der allein die dunklen, zur Thätigkeit anregenden Conceptionen des Fötus abgeleitet werden können. Der Fötus bewegt zuerst seine Glieder, nicht um irgend etwas dadurch zu erreichen, sondern einzig und allein weil er sie bewegen kann. — — Denn auch die Kenntniß der Veränderung der Lage oder Stellung, die durch gegebene Bewegungen

bewirkt wird, wird nur allmälig und mittelst der Bewegungen selbst gewonnen. Das erste Spiel des Willens auf einzelne Gruppen der motorischen Nervenwurzeln im verlängerten Mark muß daher unabhängig seyn von irgend einem Trieb oder Zweck auf Aenderung der Lage der Glieder: es ist vielmehr ein bloßes Spiel des Willens ohne irgend eine Conception des dadurch hervorgerufenen Effects. Diese willkührliche (oder besser, spontane) Erregung der Ursprünge der Nervenfasern veranlaßt Bewegungen, Wechsel der Stellung, und infolge davon Empfindungen. Eben damit aber wird in der noch leeren Seele eine Verbindung hergestellt zwischen gewissen Empfindungen und gewissen Bewegungen. Und wenn dann späterhin eine Empfindung von außen her in irgend einem Theil des Körpers hervorgerufen wird, so erwartet die Seele bereits, daß die infolge davon ausgeführte willkührliche Bewegung sich in demjenigen Gliede äußern wird welches der Sitz der Empfindung war: der Fötus wird nur das Glied, das ein Druck traf, bewegen und nicht alle Glieder auf einmal." —

Wir lassen es dahin gestellt, ob der Verf. Recht hat, wenn er die obige Aeußerung Müller's zu einem allgemeinen Princip erweitert und die anfänglich rein spontanen, zwecklosen, nur in der eignen Activität des motorischen Apparats gegründeten Bewegungen für nothwendig erklärt, um eine Verbindung zwischen bestimmten Empfindungen als Reizen zur Bewegung und der willkührlichen Ausführung bestimmter Bewegungen herzustellen. Uns erscheinen jene rein spontanen Bewegungen, die bereits der Fötus vollzieht bloß darum, „weil er sie vollziehen kann", insofern von großer Bedeutung, als sie u. E. das organische Fundament und physische Abbild des bewußten Willens und seiner Freiheit sind. Denn wenn das bloße Sich-bewegen-können (die bloße Fähigkeit) die Ursache der ersten Bewegungen des Fötus ist, — und die Physiologen haben bis jetzt noch keine andere Ursache nachzuweisen vermocht, — wenn also das bloße Sich-bewegen-können den Trieb der Bewegung hervorruft und damit einen Reiz für die motorischen Nerven erzeugt, infolge des-

sen die Bewegung zur Ausführung kommt, so ist damit gesagt, daß das bloße Vermögen (die Kraft) sich zu bewegen in sich selbst zugleich den Antrieb zur Thätigkeit trage, d. h. daß eine Kraft von selbst, ohne Mitwirkung irgend eines andern Factors, etwa nur infolge ihres eignen Wachsthums oder einer Vermehrung ihrer eignen Stärke, in Thätigkeit übergehen und Wirkungen üben könne. Eine solche Kraft wäre aber offenbar ein Vermögen der Selbstthätigkeit, d. h. eine Kraft, die von selbst durch eigne innere Veränderung zur Thätigkeit wird und in bestimmten Wirkungen sich äußert. Muß eine solche Kraft innerhalb des organischen Gebietes selbst anerkannt werden, so können die Physiologen gegen die Freiheit des Willens, d. h. gegen eine Thätigkeit der Seele, durch welche sie unter verschiedenen möglichen Handlungen und deren Triebfedern diejenige wählt und bestimmt, die sie ausführen will, durch welche sie also in spontaner Weise sich selbst einen Anstoß zu einer bestimmten Action giebt oder was dasselbe ist, unter verschiedenen Motiven, die nur möglicher Weise einen Reiz für die motorischen Nerven abgeben können, das eine oder andre durch Vereinigung ihrer Kraft mit ihm zum wirklichen Reiz erhebt, — die Physiologen können hiergegen nicht mehr einwenden, daß eine solche Thätigkeit eine unbegründbare, mit aller natürlichen Causalität in Widerspruch stehende Annahme sey. Denn es macht offenbar keinen Unterschied, ob eine Kraft einen Antrieb zu gewissen Bewegungen, d. h. einen Reiz für gewisse motorische Nerven, aus sich selbst infolge eigner innerer Veränderung erzeugt, oder ob sie unter bereits vorhandenen möglichen Antrieben den einen zu einem wirklichen (wirksamen) Reiz für bestimmte motorische Nerven erhöht (verstärkt — umwandelt). In beiden Fällen ist sie es, die durch eigne Bewegung (Veränderung in sich) den Antrieb in Wirksamkeit setzt, den Reiz der motorischen Nerven hervorruft oder doch seine Wirksamkeit bedingt und vermittelt, und somit die spontane selbstthätige Ursache der auf den Reiz erfolgenden Bewegung der körperlichen Gliedmaßen und resp. der damit entstehenden Handlung ist.

Wir behaupten keineswegs, daß jene spontane Activität, welche der Fötus in seinen ersten Bewegungen bekundet, bereits von Willensthätigkeit oder gar von Freiheit des Willens zeuge. Denn sie äußert sich offenbar völlig unbewußt und insofern sogar unwillkührlich, als der Fötus seiner spontanen Activität noch keineswegs mächtig ist: er kann sie nicht beliebig zurückhalten, sondern sie bricht von selbst in gewissen Bewegungen hervor, sobald das Vermögen dazu einen gewissen Grad der Entwickelung oder Stärke erreicht hat. Aber diese organische Spontaneität wird zur Willensthätigkeit, wenn das Bewußtseyn hinzutritt, und die Willensthätigkeit wird zur Freiheit, wenn das Bewußtseyn zur Stufe der Reflexion, der Erwägung und Ueberlegung sich ausgebildet hat. Und die organische Spontaneität kann zu dieser durch das Bewußtseyn bedingten höheren Stufe freier Willensthätigkeit sich erheben, weil eine Kraft, die in spontaner Weise einen Antrieb in sich erzeugt und in Wirksamkeit setzt, auch die Fähigkeit haben muß, einen erzeugten oder gegebenen Antrieb — wenn er im Bewußtseyn sich kundgiebt — in sich zurückzuhalten und sein Uebergehen in Wirksamkeit zu hindern. Sie kann aber nur mittelst des Bewußtseyns zu dieser höheren Stufe gelangen, und diejenige Kraft, auf deren Thätigkeit das Bewußtseyn beruht, wirkt daher nothwendig überall mit, wo es sich um Freiheit der Entschließung, d. h. darum handelt, einen gegebenen Antrieb gleichsam zu sistiren und seine Wirkung auf den Bewegungsapparat des Organismus zu hemmen, einen andern dagegen in Wirksamkeit zu setzen. —

Nach derselben Methode, nach welcher der Verf. zunächst die Bewegungen, das Muskelgefühl, die s. g. organischen Gefühle, die Sinnesempfindungen und die Instincte, d. h. die instinctiven Thätigkeiten und Actionen behandelt, verfährt er sodann mit dem „Intellect oder dem denkenden Theile (the thinking portion) der Seele", — d. h. er zählt zunächst die psychischen Erscheinungen (Thätigkeiten) auf, die er unter dem Namen Intellect zusammenfaßt, um sie sodann einzeln durchzugehen, erörtert aber von ihnen in der ganzen zweiten Hälfte seines erstge-

nannten Werks nur die s. g. Ideenassociation und deren Gesetze. Er faßt dieselbe indeß in einem weiteren Sinne, und begreift darunter nicht nur jene eigenthümliche Verknüpfung einzelner Vorstellungen unter einander, kraft deren mit der einen stets auch eine zweite oder dritte zugleich in's Bewußtseyn tritt, sondern überhaupt alle „Wiedererscheinung oder Wiederbelebung vergangener Zustände der Seele mittelst rein psychischer Operationen." Das erste Gesetz, nach welchem diese Assossiation, Suggestion or Reproduction wirkt, nennt er das „Gesetz der Contiguität oder der psychischen Adhesion", und giebt von ihm folgende Erklärung: „Thätigkeiten, Sinnesempfindungen und Gefühlszustände, die zusammen oder in enger Aufeinanderfolge eintreten, haben eine Tendenz zusammenzuwachsen oder dergestalt sich zu verknüpfen (cohere), daß wenn Eines von ihnen späterhin der Seele sich präsentirt, die übrigen sich ebenfalls zur Vorstellung zu bringen (in's Bewußtseyn zu treten) geneigt und befähigt sind." Er verfolgt dann dieses Gesetz mit großer Genauigkeit durch die verschiedenen Gebiete, der mannichfaltigen Körperbewegungen, die auf diese Weise durch häufige Wiederholung sich verbinden, der Muskelgefühle, der Sinnesempfindungen und Perceptionen und ihrer Association unter einander wie mit Gemüthsbewegungen ꝛc. Mit dieser Genauigkeit und Ausführlichkeit contrastirt in auffallender Weise die Oberflächlichkeit und Kürze, mit der er die psychologische Hauptfrage, um die es sich hier handelt, abfertigt. Abgesehen von der Verknüpfung oder Cohäsion gewisser Bewegungen — die u. E. weniger auf dem Nervensystem, als auf der gegebenen Ordnung und Gliederung des Muskelsystems beruht und daher psychologisch von untergeordneter Bedeutung ist, — abgesehen von den Gefühlen im engern Sinne (der Lust und des Schmerzes ꝛc.), die unter einander nur sehr selten, vielleicht nie eine dauernde Verbindung eingehen, — sind es vornehmlich die Sinnesempfindungen, Perceptionen, Vorstellungen und Begriffe, welche unter einander und mit den Gefühlen, Strebungen, Gemüthsbewegungen, sich associiren. Und für den Psychologen ist daher die erste und wich-

tigste Frage: worauf beruhen diese Associationen? haben sie ihren Sitz im Nervensystem, das ja ohne Zweifel bei allen psychischen Vorgängen mehr oder minder betheiligt ist, oder sind sie Aeußerungen einer besondern Qualität der Seele, Erfolge psychischer, unbewußt und instinctiv ausgeübter Functionen? Es ist keine Antwort, sondern eine Umgehung dieser Frage, wenn der Verf. — zunächst in Beziehung auf die Verknüpfung gewisser Bewegungen unter einander — bemerkt (S. 325): Es sey dieß eine fundamentale Eigenschaft beider, des psychischen und des Nerven-Systems. Denn es handelt sich um den Ursprung und die erste Entstehung (Ursache) jener Verknüpfungen, und es ist klar, daß Ein und dasselbe Ding nicht zugleich in zwei verschiedenen Gebieten entstehen kann. Der Verf. meint indeß offenbar, daß the mental and nervous system Eines und dasselbe System sey. Denn er fügt unmittelbar hinzu, jene „Eigenschaft sey einzig in ihrer Art, indem uns kein andres Beispiel davon bekannt sey und keine andre Substanz außer den Nerven die gleiche Eigenschaft besitze." Und seine Erklärung der Sache lautet dahin: „Ein Strom bewußter Nervenkraft, gleichgültig wie und wodurch angeregt, verursacht eine Muskelzusammenziehung, ein zweiter Strom spielt auf einen andern Muskel; und das Factum, daß diese Ströme zusammen durch das Gehirn fließen, genügt, um eine theilweise Fusion beider zu bewirken, welche mit der Zeit eine totale wird, so daß die eine nicht anfangen kann ohne den Anfang der andern." Allein weder die Erklärung noch das angeführte Factum, auf die sie sich stützt, scheint uns zu genügen. Denn da es sich um willkührliche bewußte Bewegungen handelt, so kann zunächst nicht behauptet werden, daß die sie vermittelnden Nervenströme durch das Gehirn, sondern nur, daß sie von dem Gehirn ausfließen. Gesetzt aber auch, daß sie zusammen durch das Gehirn flössen, so kann es doch niemals zu einer Fusion derselben, weder zu einer totalen noch auch nur theilweisen, kommen. Denn — um bei dem vom Verf. angeführten Beispiel zu bleiben — wenn der Nervenstrom, welcher beim Essen die Bewegung der Hand zum

Munde vermittelt, und der zweite, der die Kinnbacken zum Kauen in Bewegung setzt, in Eins zusammenflössen, so müßten auch die beiden Bewegungen irgendwie zusammenfließen oder doch schlechthin gleichzeitig anfangen und enden. Und doch beginnt stets die Kaubewegung erst nachdem die Hand die Speise in den Mund gebracht hat, and die Kinnbacken bewegen sich noch eine Zeit lang fort, während die Hand ruht.

Ebenso unbefriedigend erscheint uns die Antwort, die der Verf. auf die Frage giebt, welche Ansicht in Betreff der Reproduction unsrer Sinneseindrücke, also unsrer gewöhnlichen Erinnerungen zu fassen und wo der „Sitz der wiederbelebten Impressionen" zu suchen sey. Er meint, es gebe darauf nur die eine Antwort: „die erneuerte Empfindung occupire ganz dieselben Theile des Gehirns und ganz in derselben Weise, wie die ursprüngliche Empfindung." Denn wo sollte eine vergangene Empfindung sich wieder verkörpern (be re-embodied) außer in denselben Organen, in denen sie als gegenwärtige verkörpert war. Dieß sey die einzige Weise, in der ihre Identität bewahrt werden könne: eine Empfindung, die verschieden verkörpert würde, müßte selbst eine verschiedene Empfindung seyn, wenn wir nicht ein zweites Gehirn annehmen und auf dieses alles Vergangene übertragen wollen (S. 333). Allein der Verf. setzt nicht nur voraus, was er zwar wahrscheinlich zu machen sucht, aber keineswegs bewiesen hat und was schwerlich streng zu beweisen seyn dürfte, daß jede Erinnerung eines Sinneseindrucks sich auch wieder „verkörpern" und das Gehirn wieder „occupiren" (die Gehirnnerven reizen) müsse, sondern er giebt uns auch im Grunde gar keine Antwort auf diejenige Frage, um die es sich handelt. Denn gesetzt auch, daß seine obige Behauptung vollkommen richtig wäre — und wir unsrerseits halten sie für richtig — so giebt uns ja diese „Wiederverkörperung" der in der Erinnerung reproducirten Sinneseindrücke nicht den geringsten Aufschluß über die „Reproduction" derselben selbst. Der Sinneseindruck muß ja bereits erneuert oder reproducirt seyn, um wieder verkörpert werden und die Gehirnnerven anregen zu können. Die Wie-



derverkörperung, statt die Reproduction der Sinneseindrücke zu erklären, setzt also dieselbe vielmehr voraus. Und wir müssen daher wiederum fragen: Welche Kraft ist es, die den Sinneseindruck reproducirt und damit implicite seine Wiederverkörperung herbeiführt? Ist es die Kraft des Nervensystems oder der Seele, eine organische oder eine psychische Kraft?

Der Verf. bemerkt selbst ausdrücklich, daß gewisse Empfindungen, namentlich alle diejenigen, die er ganz passend als „organische" bezeichnet, z. B. die Empfindungen des Hungers, des Durstes ꝛc., sich wenig oder gar nicht in der Erinnerung wieder herstellen lassen. Dasselbe gilt hinsichtlich aller Schmerz- und Lustgefühle. Selbst von einem sehr heftigen Schmerze ist die Erinnerung, d. h. die Wiederbelebung der Schmerzempfindung selbst und nicht das bloße Gedächtniß, daß wir den Schmerz einmal gehabt haben, sehr schwierig und unbestimmt. Nicht besser gelingt es uns, in Gedanken uns zurückzuversetzen in die Zustände heftigen Verlangens, starker Aufregungen unsers Begehrungsvermögens: auch hinsichtlich ihrer ist die Reproduction schwierig und die Erinnerung dunkel. Dagegen werden uns alle Erinnerungen, die den s. g. höheren Sinnen angehören, alle Reproduction von Tast-, Gehörs- und Gesichtsempfindungen sehr leicht und haben eine unverhältnißmäßig größere Klarheit und Bestimmtheit. Diese Thatsachen scheinen uns deutlich anzuzeigen, daß das Erinnerungsvermögen eine psychische Fähigkeit ist. Denn jene höheren Sinnesempfindungen sind es vorzugsweise, die wir zu Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen ꝛc. verarbeiten, die wir mannichfach combiniren, scheiden und wieder verknüpfen, kurz in denen vorzugsweise unser geistiges, bewußtes Leben wurzelt und sich bewegt. Dazu kommt, daß schlechthin nur diejenigen Gefühle, Empfindungen, Perceptionen, Gemüthserregungen ꝛc. in der Erinnerung reproducirbar sind, die uns zum Bewußtseyn gekommen, und daß je klarer und bestimmter das Bewußtseyn war, desto leichter und deutlicher die Erinnerung ist. Es mag daher immerhin richtig seyn — und wir halten es nicht nur für richtig, sondern auch für psychologisch

wichtig, — wenn der Verf. in Anschluß an seine obige Erklärung behauptet: „Auch die Imagination sichtbarer Gegenstände (d. h. die durch unsre Einbildungskraft frei hervorgerufenen inneren Anschauungen) sey ein Proceß des Sehens, die Imagination des Musikers ein Hören, die Phantasieen des Kochs und des Gourmand's kitzeln den Gaumen" 2c. Aber die Bemerkung bestätigt nur, daß es die Seele ist, die mittelst der Einbildungskraft und der von ihr hervorgerufenen Gebilde die sensiblen Sinnesnerven afficirt und damit jenes innere Sehen, Hören 2c. bewirkt. Denn die Seele des Malers, Musikers, Kochs 2c. ist es, welche die Farben und Umrisse, die Töne, die Speisen 2c. **wählt**, die sie in der innern Anschauung fixiren und mit deren Combination, Umgestaltung oder inneren Betrachtung sie sich beschäftigen will. Von der Seele und ihren Impulsen geht der ganze Proceß aus, wenn auch das Nervensystem, wie bei allen psychischen Functionen, zur Entstehung und Ausführung desselben mitwirkt. —

Aus dem Gesetze der Contiguität und der ihm gemäßen Association unsrer Sinnesempfindungen, Muskelgefühle 2c. will der Verf. (S. 364 ff.) auch die Vorstellung räumlicher Ausdehnung, Form und Entfernung, der s. g. „primären Qualitäten" der Materie, und demnächst weiter die Vorstellung und resp. Ueberzeugung vom Daseyn äußerer reeller (materieller) Dinge überhaupt herleiten. Er zeigt zunächst, daß diese Vorstellungen nicht durch das Auge allein gewonnen werden können, daß vielmehr die Activität unsers Körpers, mittelst deren wir uns von einem Ort zum andern bewegen, und das mit ihr verknüpfte Muskelgefühl größerer oder geringerer Anstrengung mit der Gesichtsempfindung sich einigen müsse und die Hauptrolle bei der Erzeugung jener Vorstellungen spiele. Wir glauben, daß er hierin wiederum Recht hat. Aber wiederum scheint er uns die Bedingung des ganzen Processes, um den es sich handelt, außer Acht gelassen zu haben. Denn so wenig das Auge und das seine Bewegungen begleitende Muskelgefühl uns von der Ausdehnung oder Entfernung äußerer Gegenstände eine Vorstel-

lung zu verschaffen im Stande ist, so wenig vermag dieß die Bewegung unsrer körperlicheu Gliedmaßen und die verschiedenen mit ihr sich verknüpfenden Muskelgefühle, durch die wir von der Bewegung Kunde erhalten. Sie vermag es, auch in Vereinigung mit der Gesichtsempfindung, darum nicht, weil die Vorstellungen von räumlicher Ausdehnung und Entfernung, räumlicher Richtung, Dimension, Form oder Configuration, die Raumvorstellung überhaupt bereits voraussetzen. Das bloße Gefühl einer Muskelanstrengung und der nur gefühlte Unterschied der einen von der andern kann diese Vorstellung so wenig hervorrufen wie die Gesichtsempfindung, und ebenso wenig vermögen sie es beide in ihrer Vereinigung mit einander. Denn wenn ich auch ein verschiedenes Muskelgefühl habe bei einem langen und einem kurzen Schritte oder nach 6 und nach 4 gethanen Schritten, so ist zuvörderst dieß Gefühl, ganz ebenso wie die Gesichtsempfindung, immer nur mein Gefühl, Etwas, das nur mich angeht, d. h. an sich nur subjectiver Natur; ich muß daher bereits von einer äußeren Objectivität Kunde haben, bevor ich es zur Auffassung und Bestimmung (Erkenntniß) derselben benutzen kann. Sodann aber, und das ist die Hauptsache, muß ich ja das Muskelgefühl wie die Gesichtsempfindung erst in Beziehung setzen zu der Länge oder Kürze des Schritts und resp. zu der Zahl der Schritte und den mit ihnen durchmessenem Raum, wenn es zur Perception einer räumlichen Ausdehnung oder eines Raumunterschieds kommen soll. Aber um es in diese Beziehung setzen zu können, muß ich die Raumvorstellung selbst bereits haben, muß ich den langen Schritt als solchen von dem kurzen, die 6 Schritte von den 4 unterschieden haben, und diese quantitative Unterscheidung eines Raums vom andern setzt offenbar die Raumvorstellung selbst bereits voraus. Es fragt sich also, wie kommen wir überhaupt zur Vorstellung eines Raums und räumlicher Unterschiede (Ausdehnung — Entfernung)? Wir antworten: Die Raumvorstellung entsteht zwar mit Hülfe der Muskel-, Tast- und Gesichtsempfindung, der eignen Körperbewegung und

des Anblicks sich bewegender Gegenstände, insbesondre mit Hülfe des aus Muskel- und Tastempfindungen zusammengesetzten Widerstandsgefühls; aber der Ursprung der Raumvorstellung liegt in der Seele selbst, und zwar in ihrer unterscheidenden Thätigkeit: sie giebt den ersten Anlaß zur Bildung und weiteren Entwickelung der Raumvorstellung Denn indem ich ein Object vom andern, eine Sinnesempfindung oder Perception von der andern unterscheide, stelle ich sie implicite neben einander: ich thue das implicite, nothwendig und unwillkührlich, weil es eben im Unterscheiden selbst liegt und ich sonst nicht unterscheiden könnte. Eben damit aber gewinne ich implicite und daher anfänglich unbewußt die Raumvorstellung. Denn der Raum ist eben nichts andres als das Neben-einander der Dinge, der reelle objective (äußere) Raum des Neben-einander der reellen Dinge, der ideelle subjective Raum des Neben-einander der vorgestellten Dinge, unsrer Gedanken, Empfindungen, Gefühle 2c. Diese innere, in und mit der Thätigkeit des Unterscheidens gegebene Raumanschauung geht der äußern, der Perception einer erscheinenden Räumlichkeit, nothwendig voraus. Denn nur dadurch, daß wir die erscheinenden Dinge von uns selbst und unsern Sinnesempfindungen (durch die wir von ihnen Kunde erhalten) unterscheiden und sie eben damit neben uns stellen, entsteht uns erst die Vorstellung eines Daseyns außer uns, eines Daseyns äußerer Dinge und ihres äußerlichen Neben-einanderseyns, d. h. erst damit entsteht uns die Anschauung des reellen objectiven (äußern) Raums. — Wir müssen uns nur hüten, den Begriff des Raums mit dem der Ausdehnung oder Entfernung zu identificiren. Dieß geschieht leider nur zu häufig. Und doch widerspricht dieser Identification die einfache Erwägung, daß wir nicht umhin können, auch dem ausdehnungslosen mathematischen Punkte eine Stelle im (intelligiblen) Raume anzuweisen, weil wir ihn irgendwo denken müssen, um ihn überhaupt denken zu können. Aber der ausdehnungslose Punkt könnte offenbar keine Stelle im Raume haben, wenn der Raum als solcher Ausdehnung und nur Ausdehnung wäre:

denn es ist eine augenfällige contradictio in adjecto, daß keine Ausdehnung in der Ausdehnung sey oder daß das Ausdehnungslose — indem es eine Stelle im Raume und damit einen Raum einnimmt — doch eine Ausdehnung habe. Nur weil die Dinge, die neben einander sich befinden und deren allgemeines (gesammtes) Neben-einander den allgemeinen Raum (den Raum-überhaupt oder den Raum rein als solchen) bildet, ausgedehnt sind, hat auch der Raum eine Ausdehnung. Und wenn wir daher diesen allgemeinen Raum in abstracter Weise für sich allein als leeren Raum in's Auge fassen oder wenn wir die Dinge als getrennt durch einen leeren Raum ansehen und sodann von den Dingen abstrahiren, so daß der leere Raum übrig bleibt, so kann der Raum allerdings als reine Ausdehnung betrachtet und bezeichnet werden, — d. h. auf diese Weise erklärt sich die alte Annahme, als sey der Raum an sich eben reine, bloße (leere) Ausdehnung. — Warum die Dinge ausgedehnt sind oder worauf ihre Ausdehnung beruht, haben wir hier nicht zu erörtern; genug sie sind ausgedehnt, und die Größe ihrer Ausdehnung ist die Größe des (leeren) Raums, den sie einnehmen, d. h. Ausdehnung und räumliche Größe fallen in Eins zusammen, und die Entfernung zweier Dinge von einander ist wiederum nur die Größe des (leeren oder von andern Dingen eingenommenen) Raums zwischen ihnen. Nur ist es ein neuer Irrthum, wenn man meint, daß die Ausdehnung eine „primäre Qualität" der Materie sey, daß also alle ausgedehnten Dinge als solche auch materielle seyen. Wenn ich mir einen gestern gesehenen Baum in der Erinnerung zurückrufe, so hat ja dieser bloß vorgestellte Baum ganz dieselbe Ausdehnung, ja ich kann ihm einen beliebig größeren Umfang geben, einen Umfang, wie ihn kein wirklicher Baum je erreicht. Die Anschauung des Raums, räumlicher Ausdehnung, Entfernung ꝛc. vermag daher keineswegs die Vorstellung und resp. Ueberzeugung von einem Daseyn reeller (materieller) Dinge außer uns zu begründen; sie vermag dieß so wenig wie irgend eine andre Anschauung, die wir mittelst unsrer Sinnesempfindungen von den erscheinenden Dingen ge-

winnen: in jeder Sinnesempfindung, Perception, Anschauung, Wahrnehmung ꝛc. sind und bleiben die Dinge eben nur erscheinende Dinge, d. h. wir wissen von ihnen nicht als reellen äußern Dingen, sondern nur als unsern Sinnesempfindungen und Perceptionen.

Der Verf. hat daher ganz Recht, wenn er behauptet: „Es giebt keine mögliche Erkenntniß der Welt außerhalb des Bereichs unsres Geistes. Erkenntniß bezeichnet einen Zustand der Seele, der Begriff materieller Dinge ist ein geistiges Ding. Wir sind unfähig, das Daseyn einer unabhängigen materiellen Welt zu erörtern, die Erörterung selbst ist ein Widerspruch. Wir können nur von einer unserer Seele erscheinenden Welt reden. Durch eine Illusion der Sprache wähnen wir im Stande zu seyn, eine Welt zu betrachten, die nicht in unsre eigne geistige Existenz eingeht; aber der Versuch belügt sich selbst, denn eben diese Betrachtung ist nur ein Erfolg unsrer geistigen Thätigkeit (an effort of mind).“ Allein dieser Idealismus, in den hier der Verf. sich verliert, paßt nicht nur sehr wenig zu dem physiologischen Standpunkt, von dem aus er die Psychologie behandelt; sondern er gewährt auch keine Hülfe in Bezug auf das Problem, das hier vorliegt. Denn die Frage ist gar nicht: ob es eine äußere reelle, materielle Welt wirklich giebt, sondern es handelt sich um das rein psychologische Problem, wie wir dazu kommen, eine Welt außer uns anzunehmen, und zwar mit einer solchen Festigkeit und Gewißheit, daß noch kein einziger Mensch, selbst im Wahnsinn nicht, sich für allein existirend gehalten hat. Die Erörterung dieser Frage seitens des Verf. zeigt von Neuem, daß sie vom physiologischen (sensualistischen) Standpunkt aus — der alle selbsteigne Thätigkeit der Seele und damit alle s. g. apriorischen Elemente unsres Erkennens und Wissens leugnen muß, — nicht zu beantworten ist. Es mag immerhin richtig seyn — was der Verf. mit besondrem Nachdruck hervorhebt, — daß vorzugsweise das Gefühl des Widerstands, dem unsre Körperbewegungen begegnen, das Tast- und Muskelgefühl und die Perception der von unsern Gliedmaßen ausgeführten Bewegungen

in Verbindung mit dem gleichzeitigen, diese Bewegungen begleitenden Wechsel unsrer anderweitigen Sinnesempfindungen (z. B. des Gesichts), dazu beitragen, unser Bewußtseyn von einer Außenwelt aufzuhellen, ihm größere Klarheit und Bestimmtheit zu geben. Wir leugnen nicht die Mitwirkung dieser Factoren. Aber wir stellen entschieden in Abrede, daß durch sie allein das Bewußtseyn der Außenwelt entstehe. Denn alle jene Gefühle, auch das Gefühl des Widerstands nicht ausgenommen, sind eben doch nur unsre Gefühle, an sich ganz ebenso subjectiver Natur wie die schwächste Gesichts- oder Gehörsempfindung: keines derselben, noch auch die Gesammtheit aller, führt über unser eignes Selbst hinaus. Alle diese Gefühle wie alle unsre Sinnesempfindungen können uns daher von einer Außenwelt nur Kunde geben, wenn und sofern wir sie auf Gegenstände außer uns beziehen. Sie selbst an und für sich haben diese Beziehung nicht: denn an und für sich sind sie eben nur bestimmte Zustände unsrer Nerven, bestimmte Affectionen unsrer Seele. Gleichwohl beziehen wir sie von früher Kindheit an auf äußere Gegenstände; wir thun dieß anfänglich (und auch später noch) unwillkührlich und unbewußt oder wenn man will, instinctiv. Es fragt sich daher, wo liegt der Impuls zu diesem Thun? Offenbar nur in der Seele selbst, in ihrer eignen psychischen Natur, und zwar in einem ihr immanenten Gesetze, das anfänglich unwillkührlich und unbewußt ihre Thätigkeit in ähnlicher Art anregt und leitet, wie das Gesetz der Gravitation die Schwerkraft und deren Wirksamkeit. Und dieß Gesetz ist das Gesetz der Causalität. Seine Wirksamkeit zeigt sich am deutlichsten in der Art und Weise, wie aus unsern Gesichtsempfindungen ein Sehen äußerer Gegenstände wird. Bekanntlich spiegeln sich die Dinge auf der Netzhaut des Auges in verkehrter Stellung ab. Wenn wir also nur das Bild auf der Netzhaut sähen, so würden wir nothwendig Alles verkehrt sehen. Aber es ist nicht das Netzhautbild, das wir wahrnehmen; sondern unwillkührlich verfolgt die Seele die Strahlen, die jenes Bild hervorrufen und die zugleich den Sehnerven afficiren (und

damit die Seele zur Thätigkeit anregen), nach außen durch die brechenden Medien des Auges hindurch bis zu der Quelle hin, von der sie ausgehen. Eben damit aber dreht sich das Netzhautbild gleichsam wieder um und wir sehen den Gegenstand in seiner wirklichen Stellung und Lage. Nur dadurch wird das richtige Sehen erklärlich. (Die gewöhnliche physiologische Erklärung, daß es in der Wirkung sich gleich bleibe, ob wir Alles richtig oder Alles verkehrt sehen, weil, sobald wir eben Alles verkehrt sehen, der Unterschied nur darin bestehe, daß wir Unten nennen was in Wirklichkeit Oben sey und umgekehrt, genügt offenbar nicht: denn auch der Blindgeborene, der seine Gliedmaßen nur nach der Richtung des Schalls und resp. nach Maaßgabe gewisser Tastempfindungen bewegt, vollzieht ganz dieselben Bewegungen wie wir und wendet den Kopf keineswegs nach unten, wo nach unsrer Raumanschauung ein Schall von oben kommt). Der ganze Vorgang aber bleibt unerklärlich — und dasselbe gilt von allen übrigen Sinnesempfindungen, — wenn wir nicht voraussetzen, daß die Seele die Sinnesempfindung, die sich ihr aufdrängt eben weil sie sich ihr aufdrängt, zugleich als Wirkung oder richtiger als Einwirkung empfindet, und sie gemäß dieser Empfindung — infolge des ihre Thätigkeit leitenden Gesetzes der Causalität — auf eine von ihr verschiedene Ursache bezieht, sie also nach außen wendet und bis zu ihrer Quelle (dem äußern Gegenstande) verfolgt. Die Wirkung wird als Wirkung zunächst nur empfunden, sie ist zunächst nur eine Selbstempfindung der Seele. Aber sie könnte nicht als Wirkung empfunden werden, wenn die Seele nicht gemäß dem Gesetze der Causalität die sich ihr aufdrängende (also anderswoher kommende) Sinnesempfindung von andern, aus ihrem eignen Innern quellenden Regungen, Gefühlen, Trieben rc. unterschiede oder den Unterschied zwischen diesen verschiedenen Affectionen empfände. Erst nachdem sie auf diese Weise lange Zeit das Gesetz der Causalität unwillkührlich und unbewußt befolgt hat, kommt ihr dasselbe durch Reflexion auf ihr eignes Thun, namentlich durch Reflexion auf ihre körperlichen mit Be-

wußtseyn und Absicht vollzogenen Handlungen, auch zum Bewußtseyn, und die Erfahrung bestätigt es ihr als ein allgemeines Gesetz für alles Geschehen. Hand in Hand mit diesem Processe entwickelt sich (in der vom Verf. beschriebenen Weise) aus der anfangs noch unbewußten Empfindung und Sinnesperception das Bewußtseyn von der Außenwelt und ihren Beziehungen zu unserm eignen Wesen, gewinnt allmälig an Festigkeit, Klarheit, Bestimmtheit, und erhebt sich endlich zu wissenschaftlicher Erkenntniß. Aber wie diese weitere Entwickelung nur mit Hülfe des Gesetzes der Causalität möglich ist und thatsächlich nur mittelst desselben zu Stande kommt, so beruht auch der erste Anfang derselben auf der ursprünglichen Wirksamkeit des Gesetzes der Causalität in der Seele: ohne dasselbe würde es nie auch nur zu einer dunklen Perception der Außenwelt, geschweige denn zum festen und klaren Bewußtseyn von ihrer Existenz kommen (vgl. Glauben und Wissen rc. S. 89 f. Syst. d. Logik, S. 110 ff.).

Wir können dem Verf. nicht in das ganze Detail der Erörterungen folgen, durch das er das sog. Gesetz der Contiguität hindurchführt. Das zweite Gesetz, das nach ihm die Association unsrer Vorstellungen beherrscht, nennt er das „Gesetz der Aehnlichkeit" (similarity), und bezeichnet seinen Inhalt kurz als das „Streben unsrer gegenwärtigen Seelenacte, Sinnesempfindungen, Gedanken oder Emotionen, ihres Gleichen unter vorangegangenen Eindrücken wiederzubeleben" (z. B. wenn ich heute Shakspeare's Lear aufführen sehe, so kommt mir die Darstellung desselben Stücks, die ich früher einmal gesehen, in den Sinn. S. 451 f.). Auch dieses Gesetz erörtert der Verf. mit großer Genauigkeit und Ausführlichkeit, ja er deducirt von ihm aus sogar die logischen Processe der Abstraction, Begriffsbildung, Induction rc., durch die unsre Wissenschaft zu Stande komme. Wir müssen uns indeß begnügen, darauf aufmerksam zu machen, daß auch dieses Gesetz wiederum nicht in dem Nervensystem und dessen Wirksamkeit, sondern nur in der Seele selbst seinen Sitz und Ursprung haben kann. Denn „Aehnlichkeit" ist

ein Begriff, den keine Nerventhätigkeit hervorbringen kann, sondern den die Seele sich bildet durch die ihr eigenthümliche Thätigkeit des Unterscheidens, indem sie ähnliche Dinge (Sinneseindrücke, Gefühle ꝛc.) von andern, unähnlichen unterscheidet. Diesen Begriff aber muß die Seele sich bereits gebildet haben, wenn es zu jener Reproduction früherer, den gegenwärtigen ähnlicher Sinneseindrücke kommen soll. Denn so lange wir von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit noch gar nichts wissen, so lange wir die Aehnlichkeit zwischen gewissen Empfindungen, Perceptionen ꝛc. gar nicht bemerkt haben, kann auch die Aehnlichkeit nicht bewirken, daß mit einem gegenwärtigen Sinneseindruck zugleich ein früherer, vergangener uns wieder zum Bewußtseyn kommt. Diese Reproduction mag immerhin an die Mitwirkung des Nervensystems gebunden seyn; aber ihre Möglichkeit und der Anstoß zu ihrer Ausführung beruht auf einer Thätigkeit der Seele, weil die Verknüpfung ähnlicher Vorstellungen unter einander nur mittelst der Vorstellung der Aehnlichkeit zu Stande kommen kann. —

Deutsche Psychologen werden sich wundern, daß der Verf. neben dem Gesetze der Aehnlichkeit nicht auch das Gesetz des Contrastes oder Gegensatzes aufführt und behandelt. Bei uns wenigstens ist dieses Gesetz als ein allgemeines Princip, nach welchem die s. g. Ideenassociation zu erfolgen pflegt, allgemein anerkannt. Und in der That ist es ja ein unbestreitbares Factum, daß Vorstellungen wie Schwarz und Weiß, Rechts und Links, Oben und Unten, Groß und Klein, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Ja und Nein, Eltern und Kinder, Fürst und Unterthan, Schön und Häßlich, Gut und Böse, Theorie und Praxis u. s. w. sich unter einander verknüpfen und sich gegenseitig hervorrufen. Die Sache selbst ist zu bekannt, als daß sie dem Verf. entgangen seyn könnte. Wenn er sie dennoch ignorirt oder doch diese Form der Ideenassociation nicht besonders erörtert und unter kein eignes Gesetz oder Princip befaßt, so vermögen wir uns dieß Verfahren nur aus seinem physiologischen Standpunkt zu erklären. Denn die durch den Contrast bedingte

Ideenassociation läßt sich allerdings nicht wohl aus einem Zusammenfließen von (gleichzeitigen) Nervenströmen oder aus dem Einlenken eines gegenwärtigen Nervenstromes in die Bahnen eines früheren (worauf das Gesetz der Aehnlichkeit beruhen soll) erklären. Darum läßt sie der Verf. lieber unerklärt. Zum Ersatz dafür führt er zwei neue Formen der Ideenassociation ein, die er mit dem Namen der compound association und der constructive association bezeichnet. Für die erste stellt er das Gesetz auf: „Vergangene Acte der Seele, Sinnesempfindungen, Gedanken oder Emotionen, werden leichter in's Bewußtseyn zurückgerufen, wenn sie mit mehr als Einem gegenwärtigen Objecte oder Sinneseindrucke — sey es durch das Gesetz der Contiguität oder der Aehnlichkeit — in Verbindung stehen" (S. 545). Da aber sonach bei dieser Association kein neues Gesetz, sondern nur eine Combination der beiden ersten Gesetze in's Spiel kommt, so ist sie im Grunde keine neue Form der Ideenassociation, und verdiente u. E. nicht die ausführliche Erörterung, die ihr der Verf. angedeihen läßt. Die constructive association endlich würden Deutsche Psychologen gar nicht unter den Begriff der Ideenassociation mit befassen. Denn mit diesem Namen bezeichnet der Verf. im Grunde das, was wir Einbildungskraft oder Phantasie nennen, d. h. „das Vermögen der Seele, mittelst der Ideenassociation (by means of association) sich Combinationen oder Aggregate von Vorstellungen zu bilden, die verschieden sind von jeder in der Erfahrung gegebenen Wahrnehmung oder Anschauung" (S. 571). Wir übergehen daher auch dieses Capitel.

Die Frage nach Grund und Ursprung der Ideenassociation ist indeß psychologisch so interessant, daß wir nicht umhin können, unsre Ansicht darüber wenigstens anzudeuten. Wir fassen zunächst die Ideenassociation in dem engern Sinne, in welchem sie die Deutschen Psychologen zu nehmen pflegen, und verstehen darunter die — anscheinend sich von selbst bildende — Verknüpfung von Vorstellungen mit Vorstellungen, und schließen also aus Verbindungen derselben mit Gefühlen, Trieben, Strebungen 2c. so wie alle diejenigen Associationen, die

durch Gefühle, Strebungen &c. hervorgebracht werden. Nach unsrer Ansicht bedarf es keiner besondern Erklärung, daß der Anblick des aufgehobenen Stocks in der Hand des Herrn dem Hunde das Schmerzgefühl empfangener Prügel in Erinnerung bringt, und ebenso wenig, daß das Bedürfniß des Trinkens, das Gefühl des Durstes, in ihm die gehabte Wahrnehmung (Sinnesempfindung) eines Wasserquells wieder belebt. In diesen und ähnlichen Fällen ist die gegenwärtige Sinnes- oder Gefühlsperception eben selber die Ursache der Reproduction eines früheren Gefühls oder Sinneseindrucks: beide gehören zusammen wie Ursache und Wirkung, d. h. die Seele erweist sich in diesen Fällen als wirkende Kraft, die auf eine bestimmte Anregung (auf den Anblick des erhobenen Stocks) gemäß dem Gesetz der Causalität in eine bestimmte Thätigkeit eingeht und einen bestimmten Act (die Reproduction des Schmerzgefühls) vollzieht. Diese Kraft ist eben das Erinnerungsvermögen, ein ursprüngliches Vermögen der Seele, das sich als Vermögen nicht weiter erklären läßt so wenig als das Gefühlsvermögen oder als die Schwerkraft und die chemische Affinität. Aber daß, wenn wir uns die Vorstellung A in's Gedächtniß zurückrufen, zugleich auch die Vorstellung B oder C in unserm Bewußtseyn auftaucht, ist allerdings eine Thatsache, nach deren Grund und Ursache zu fragen wir kaum umhin können. Sie liegt, denke ich, in dem Ursprunge der Vorstellungen als Vorstellungen, d. h. in der Art und Weise, wie unsre Sinnesempfindungen, Gefühle, Triebe (Emotionen) &c. zum Inhalt unsres Bewußtseyns und damit zu Vorstellungen im engern Sinne werden. Dieß geschieht, wie ich klar nachgewiesen zu haben glaube, mittelst der unterscheidenden Thätigkeit der Seele. Durch sie kommen uns nicht nur unsre einzelnen Gefühle, Empfindungen, Perceptionen &c. zum Bewußtseyn und erhalten ihre Bestimmtheit für unser Bewußtseyn, sondern durch sie sind wir auch im Stande, verschiedene Objecte (Perceptionen) als Glieder Eines Ganzen (z. B. einer Landschaft), verschiedene gleichzeitige oder successive Ereignisse als Momente Einer Handlung oder Begebenheit zu fassen,

indem wir das Zusammengehörige von Andrem, was nicht zu ihm gehört, von fremdartigen Zuthaten oder andern Totalitäten unterscheiden. Daraus erklären sich jene Fälle der Ideenassociation, die der Verf. unter das s. g. Gesetz der Contiguität zusammenfaßt. Denn die Erfahrung zeigt, daß einerseits die von der Theorie des Verf. geforderte Wiederholung der Sinnesempfindungen, Perceptionen rc. keineswegs nothwendig ist (die Umstände und einzelnen Momente, z. B. unsrer Trauung, der Einführung in unser Amt rc. associiren sich sehr fest, obwohl die ganze Begebenheit sich nie wiederholt hat) und daß andrerseits keineswegs Alles und Jedes, was am gleichen Orte, gleichzeitig oder in unmittelbarer Folge geschah, sich associirt, sondern nur von den zusammengehörigen Momenten mit dem Einen auch das Andre in unsre Erinnerung eintritt (der gleichgültigen Personen z. B., die als bloße Zuschauer bei unsrer Trauung uns umstanden, so wie der indifferenten, zufälligen Ereignisse, die gleichzeitig passirten, erinnern wir uns keineswegs, wohl aber aller betheiligten Personen, aller zugehöriger Umstände und Begebenheiten); — daß ferner von den Erlebnissen unsrer Kindheit uns meist nur Einzelnes im Gedächtniß bleibt, daß also in der Kindheit die Ideenassociation, das Zusammenwachsen gleichzeitiger Perceptionen rc. viel schwächer ist, weil das Kind in den meisten Fällen das Zusammengehörige als solches zu erfassen noch nicht im Stande ist; daß, je lockrer der Zusammenhang der einzelnen Perceptionen rc. war, desto leichter die Association derselben sich allmälig auflöst, u. s. w. Der Grund dieser Form der Ideenassociation liegt einfach darin, daß die zusammengehörigen Erscheinungen, in welchem Sinne wir sie auch als zusammengehörig, als Momente oder Theile Eines Ganzen fassen mochten, eben damit, daß wir sie so faßten, zu Einer Vorstellung in unserm Bewußtseyn sich verknüpften und die Bestimmtheit Einer Vorstellung für unser Bewußtseyn erhielten. Natürlich also wird diese Vorstellung auch als Eine Vorstellung, als ein Ganzes, in unserm Gedächtniß aufbewahrt, und wenn das eine Moment derselben auf irgend eine Veranlassung in un-

ser Bewußtseyn zurückgerufen wird, so werden auch die übrigen Momente wiederum hervortreten, und zwar diejenigen am deutlichsten, die im engsten Zusammenhang unter einander standen. — Die zweite Art der Ideenassociation, die nach dem Gesetze der Aehnlichkeit sich bildet, steht in unmittelbarer Beziehung zu der dritten Art, die auf dem Contraste oder Gegensatz beruht. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (Verschiedenheit) sind die beiden wichtigen allgemeinen Eigenschaften der erscheinenden Dinge — unsrer Sinnesempfindungen und Perceptionen, — mit deren Hülfe wir nicht nur unsre allgemeinen Begriffe uns bilden, sondern durch die auch unsre einzelnen Anschauungen und Vorstellungen erst ihre Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhalten. Wir bemerken die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, indem wir die erscheinenden Dinge unter einander vergleichen, d. h. in Beziehung auf Gleichheit und Ungleichheit (Identität und Differenz) von einander unterscheiden. Je öfter, je sorgfältiger und genauer wir irgend ein Object mit andern verglichen, von andern ähnlichen unterschieden haben, desto klarer und bestimmter wird unsre Wahrnehmung und Vorstellung desselben. Dieß Vergleichen, dieß Zusammenstellen der ähnlichen Erscheinungen gegenüber den unähnlichen und das weitere Unterscheiden der ähnlichen von einander in mehr oder minder ähnliche, üben wir daher fortwährend aus, anfänglich unabsichtlich und unbewußt (instinctiv), und zwar nicht bloß in Beziehung auf die gegenwärtigen Erscheinungen, die unsre Sinne treffen, sondern auch in Beziehung auf vergangene Erscheinungen, die unser Gedächtniß aufbewahrt. Schon das Kind, das eben erst seine ersten Vorstellungen und Begriffe sich zu bilden beginnt, vergleicht die Rose, die es gestern sah, mit der Rose, die es heute vor sich hat, und freut sich der entdeckten Aehnlichkeit oder Identität. Es thut so, weil das Vergleichen ein nothwendiges, in der Natur der menschlichen Seele (als psychischer Kraft) liegendes Moment derjenigen Thätigkeit ist, durch welche unsre Seele überhaupt zum Bewußtseyn kommt und der Inhalt desselben seine Bestimmtheit, Ordnung und Zusammenhang erhält; und diese (unterscheidende)

Thätigkeit übt unsre Seele auf eignen innern Antrieb, weil sie zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ihrer Natur nach bestimmt ist. Der Erfolg dieses beständigen Vergleichens ist einerseits, daß wir die ähnlichen Erscheinungen allmälig unter gewisse allgemeine Art- und Gattungsbegriffe subsumiren, womit sie in Eine Vorstellung gleichsam zusammenschmelzen, und daß andrerseits jede neue Erscheinung, Sache oder Begebenheit, andre ähnliche in unser Bewußtseyn zurückruft, weil wir eben unwillkührlich nach ähnlichen Erscheinungen suchen, um sie mit ihnen vergleichen zu können. Wo dieß Streben aus irgend einem Grunde gehemmt ist, wo unsre Aufmerksamkeit getheilt oder gestört ist oder der gegebenen Erscheinung sich gar nicht zuwendet, da tritt auch keine Erinnerung an ähnliche Erscheinungen ein (obwohl doch die Nervenströme, auf die des Verf. Theorie sich gründet, auch in diesen Fällen ohne Zweifel dieselbe Bahn einschlagen wie in andern Fällen). — Die Art der Ideenassociation endlich, die nach dem Gesetze des Contrastes sich bildet, beruht auf dem logischen Begriffe des Gegensatzes, der mit seinen beiden Formen des positiven und negativen (contradictorischen) Gegensatzes nur eine besondre Art des Unterschieds, ein Act der unterscheidenden Thätigkeit ist, der in der Natur der gegebenen Erscheinungen wie der unterscheidenden Thätigkeit selber liegt. Wir verweisen daher auf unsre Erörterung dieses Begriffs (im Syst. d. Logik S. 422 f. Compend. d. Log. S. 143 f.). Aus ihr ergiebt sich von selbst, daß die im Gegensatz zu einander stehenden Vorstellungen eben durch den Gegensatz mit einander verknüpft, ja untrennbar verbunden sind, weil im Grunde die eine ohne die andre gar nicht denkbar ist. Ich kann das Böse nicht denken ohne das Gute und umgekehrt, weil jedes nur die Negation des andern ist; ich kann den Herrn nicht ohne den Diener denken, weil er ohne Diener gar nicht Herr ist, und umgekehrt. Wo also in unsrer Lebenserfahrung z. B. eine heilige Handlung durch eine contrastirende, widersprechende, entschieden profane unterbrochen ward oder beide irgend wie zusammentrafen, da verknüpfen sich die beiden Vorstellungen unter einander

durch dasselbe Band, durch welches die entgegengesetzten Begriffe des Heiligen und Profanen zusammengehalten sind. —

Die Enge des Raums verbietet uns, von dem reichen Inhalt der zweiten Schrift des Verf. mehr als einige Hauptpunkte zu berühren. Zu diesen gehört vor allen die Frage nach dem Ursprung und der psychologischen Erklärung unsrer ethischen Gefühle und Vorstellungen. Es ließ sich erwarten, daß der Verf. nach dem Beispiel seiner sensualistischen und materialistischen Vorgänger bei seiner Erörterung dieses Gebiets der Psychologie auf die Nützlichkeitstheorie zurückkommen werde: die physiologische Basis, auf die er sich stellt, gestattet kaum einen andern Gesichtspunkt. Demgemäß sollen die Ausdrücke, Moralität, Pflicht, Verbindlichkeit, Recht, ihrem eigentlichen Sinne nach auf diejenige Klasse von Handlungen sich beziehen, die mit Strafbestimmungen verknüpft (verboten oder geboten) sind, — d. h. der Begriff der Strafe wird für den Grundbegriff aller Ethik, der Rechts- wie der Moralphilosophie erklärt (S. 286 f.). Der Ursprung der Gesetze aber und insbesondre der Strafgesetze soll darauf beruhen, daß jede menschliche Gesellschaft, jede Community, um ihrer Selbsterhaltung willen und resp. zum allgemeinen Besten sich genöthigt sehe, durch angedrohte Strafe gewisse Handlungen zu verhindern, andre zu erzwingen. Um diese alte Theorie haltbar zu machen, verquickt sie der Verf. mit einem Zusatze, indem er die Behauptung zu begründen sucht, daß, wenn auch Utility die Hauptquelle der geltenden und überall ziemlich übereinstimmenden Gesetze sey, doch nicht alle Gesetze, Sitten rc., die historisch bei den verschiedenen Völkern, Staaten, Communities, herrschend geworden, sich auf diese Quelle zurückführen lassen, daß vielmehr viele derselben auf bloßem Sentiment, d. h. auf allgemeinen Geschmacksrichtungen, Neigungen und Abneigungen, Vorurtheilen, Einbildungen, Nationaleigenthümlichkeiten rc., oft auch auf dem Eigenwillen eines religiösen Propheten, der irgendwie Macht und Autorität gewonnen, beruhen. — Wir wollen die Mängel dieser Theorie nicht von neuem aufdecken. Denn so wichtig auch für die Ethik die Frage nach dem

Ursprunge der Rechts- und Sittengesetze ist, so ist sie doch an sich nur eine ethische Frage. Das psychologische Hauptproblem ist die Frage nach dem Ursprunge des Gefühls des Sollens (der Verpflichtung, der Anmahnung und Abmahnung) einerseits, und nach dem Ursprung unsres Begriffs der Vollkommenheit andrerseits. Der Verf. behauptet selber, daß alle Menschen die Ueberzeugung hegen, daß, was sie glauben (für recht und gut halten) auch alle übrigen glauben sollten; er räumt selber ein, daß alle Menschen ein Gefühl moralischer Billigung und Mißbilligung, d. h. ein Gefühl des Seynsollens und resp. Nicht-seynsollens in Beziehung auf Willensentschlüsse und Handlungen haben, obwohl sie in dem, was sie billigen und mißbilligen und was sie für recht und gut halten, sehr weit von einander abweichen (S. 297 f.). Ebenso wenig läßt sich leugnen, daß überall das Vollkommenere — oder was wir dafür halten — uns besser gefällt als das Unvollkommene, und daß wir bei unsern ethischen Urtheilen unwillkührlich den Maaßstab der Vollkommenheit — je nach unserm Begriff von ihr — anwenden, ja daß wir allgemein den Wunsch hegen, Alles möchte so vollkommen als möglich seyn. Mag immerhin unser Begriff der Vollkommenheit mit der Vorstellung unsres höchsten Wohlseyns (der Glückseligkeit) in Eins zusammenfallen, — immer geht der Begriff doch über das Gegebene, das stets mehr oder minder unvollkommen erscheint, hinaus; und zugleich manifestirt sich in dem Gefallen, dem Wunsche, der Liebe zum Vollkommenen ein Gefühl des Sollens, das mit dem Begriffe sich verknüpft, weil es — nach unsrer Ansicht — zur Entstehung des Begriffs wesentlich mitwirkt: wir haben das Gefühl, daß Alles vollkommen seyn sollte. Nach dem Ursprunge des Begriffs der Vollkommenheit fragt der Verf. gar nicht. Aber auch jenes Gefühl des Sollens oder der Verpflichtung, das er selbst als ein allgemein menschliches anerkennt und durch das auch nach seiner Theorie die ethischen Vorstellungen von allen andern sich unterscheiden, berührt er nur gelegentlich bei der Erörterung des Wesens und Ursprungs des Gewissens. Nach ihm entsteht

das Gewissen im Kinde nur durch die angedrohte und vollzogene Strafe für gewisse Handlungen: „Das kindliche Gewissen ist nichts als die Verknüpfung des Gefühls der Furcht vor Strafe mit der Vorstellung der verbotenen Handlung.“ Später möge dann das Gefühl der Liebe oder Achtung gegen die Autorität, die das Strafamt übt, noch später Vernunft und Einsicht in die Zwecke der Bestrafung &c., noch mächtigere Abschreckungsimpulse abgeben als die Furcht vor der Strafe. Aber „Alles, was wir unter der Autorität des Gewissens verstehen, das Gefühl der Verpflichtung, das Gefühl des Rechts, der Stachel der Reue, — kann nichts andres seyn als verschiedene Bezeichnungen oder Ausdrucksformen für die Aversion und Furcht (Zurückschreckung) vor gewissen Handlungen, die in der Seele mit jenen oben beschriebenen Consequenzen sich verknüpft haben“ (S. 316). — Jeder sieht, wie völlig ungenügend diese Ansicht ist. Denn offenbar kann keine Strafe in der Welt, welcher Art sie auch sey und wie oft sie auch vollzogen worden, je das Gefühl der Verpflichtung erwecken, die bestrafte Handlung zu unterlassen, und noch weniger das Gefühl des Sollens (des Antriebs), irgend eine Handlung zu thun. Und doch besitzt bereits das Kind, noch ehe es zu Vernunft und Einsicht gelangt ist, dieß Gefühl. Das zeigt sich deutlich an der Reue über seine That: denn Reue ist eben das Gefühl, daß es die Handlung nicht hätte thun sollen. Dasselbe Gefühl hat jeder erwachsene Mensch von sittlicher Gesinnung auch da, wo ihm für die unsittliche Handlung, zu der er sich hat hinreißen lassen, keine Strafe droht. Und ebenso unzweifelhaft fühlen sich, wenn auch nicht alle, doch wenigstens viele Menschen nicht nur verpflichtet, die verbotenen Handlungen (zumal wenn sie das Verbot für rechtlich und moralisch gerechtfertigt halten) zu unterlassen, sondern auch von einem Gefühl des Sollens angetrieben, Handlungen zu thun, deren Unterlassung nicht mit Strafe bedroht ist. Die Strafe und das Strafgesetz kann offenbar nur abschrecken, nur das Gefühl der Furcht erregen; die strafbare Handlung wird daher immer und überall gethan werden, wo

der Mensch sicher ist oder doch die Hoffnung hegt, sich der Strafe entziehen zu können: das zeigt die Geschichte der Criminaljustiz alle Tage. Selbst das schon ist mehr, als sich erfahrungsmäßig rechtfertigen läßt, wenn der Verf. behauptet, daß infolge der Strafe oder eines andern bloßen Abschreckungsmotivs ein Gefühl der Abneigung (aversion) gegen die verbotene Handlung sich erzeuge. Entstände dadurch ein solches Gefühl, so könnte die Handlung niemals geschehen; denn kein Mensch begeht eine That, vor der er Abneigung empfindet (wenn er nicht zu ihr gezwungen oder durch das Gefühl der Pflicht bewogen wird). Und doch zeigt wiederum die tägliche Erfahrung, daß trotz der Abmahnung des Gewissens alle möglichen gesetzlich wie moralisch verbotenen Handlungen gethan werden. Wenn aber der Verf. nicht nur die Liebe und Achtung vor der strafenden Autorität, sondern beiläufig auch „Einsicht und Vernunft" unter die Abschreckungsmotive mit aufzählt, so ist das eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, und zwar in ein *γένος*, das gänzlich außerhalb seines Moralprincips liegt. Wir vermögen wenigstens nicht einzusehen, wie er von seinen Principien aus das Gefühl der Achtung, soweit es dem moralischen Charakter eines Menschen gilt, erklären will; und so lange er den Ursprung dieses Gefühls aus der Gemeinnützlichkeit der Gesetze und den Wirkungen der Strafe nicht deducirt hat, werden wir berechtigt seyn, diese Deduction für unmöglich zu erklären. Einsicht aber in die Zwecke der Strafe und Anerkenntniß (Billigung) dieser Zwecke — ohne welche die bloße Einsicht nichts helfen würde, — wird niemals bloß durch die Strafe und Bestrafung gewonnen: davon liefert wiederum die Geschichte der Criminaljustiz die schlagendsten Beweise. Diese Einsicht und Anerkenntniß kann nur erwachsen aus dem Gefühle oder Bewußtseyn, daß der Zweck der Strafe ein guter, berechtigter, und die Strafe daher rechtlich und moralisch gefordert sey. Dazu aber kann mir die bloße Erkenntniß des Nutzens, den die Strafe dem Gemeinwesen gewährt, niemals verhelfen. Denn der bloße Nutzen gewährt an sich weder dem Einzelnen

noch dem Gemeinwesen irgend ein Recht, einem Andern (in der Strafe) ein Leid zuzufügen; vom Standpunkt des bloßen Nutzens aus erscheint vielmehr jede Bestrafung als eine Gewaltthat, der Jedermann Gewalt entgegenzusetzen berechtigt ist. Gesetzt aber auch, daß ich mich zu der Einsicht erhoben hätte, der Nutzen des Gemeinwesens sey auch stets mein eigner Nutzen, so werde ich mich vielleicht aus Egoismus bewogen finden, den Nützlichkeitsverordnungen des Gemeinwesens mich zu fügen. Aber niemals werde ich mich verpflichtet fühlen, ihnen zu gehorchen. Denn kein Mensch fühlt sich verpflichtet, seinem eignen Nutzen nachzugehen oder ihm gemäß zu handeln; jeder vielmehr fühlt, daß es von ihm abhänge, ob und wie er in dieser Beziehung handeln wolle. Und doch ließe sich nur aus der Verpflichtung, für das eigne Beste zn sorgen, die Verbindlichkeit herleiten zum Gehorsam gegen die Nützlichkeitsgesetze des Gemeinwesens, dem Jeder angehört. Die Straf- und Nützlichkeitstheorie ist in der That ebenso unfähig, das psychologische Phänomen des Gewissens, das Gefühl der Verpflichtung, des Sollens, der Reue, wie die ethischen Gefühle der Achtung, Verehrung, Bewunderung vor moralischer Größe, des Abscheus und der Indignation vor sittlicher Verworfenheit, zu erklären. Daß endlich mit dieser Theorie die „Vernunft“ in dem Sinne, in welchem das Wort allgemein gebraucht wird, (und in welchem es weit über den Begriff des Nutzens hinausgeht), gar nichts zu schaffen hat, brauchen wir wohl nicht erst darzuthun. —

Der zweite Punkt, auf den wir die Aufmerksamkeit des Lesers noch lenken wollten, ist die Frage nach der Freiheit des Willens. Es versteht sich von selbst, daß der Verf. sie verwirft: denn der physiologische Standpunkt der Seelenlehre fällt in sich selbst zusammen, wenn es eine Freiheit des Willens giebt. Er sucht daher zunächst zu zeigen, daß die Ausdrücke „Freiheit und Nothwendigkeit“ in Beziehung auf den Willen und unsre Willensacte gar keinen Sinn haben, daß sie nur Verwirrung und Mißverständniß angestiftet hätten und anstiften könnten, und daß sie daher von der theoretischen Erklärung der Willens-

erscheinungen gänzlich ferngehalten werden müßten (S. 544 f.). Auch der Ausdruck „Freiheit der Wahl" habe keine reelle Bedeutung, außer sofern damit eine äußere Dazwischenkunft, der Einfluß äußerer Einwirkungen (Drohungen — Zwang ꝛc.) geleugnet werden solle. Denn es könne zwar wohl geschehen, daß für einen Augenblick entgegengesetzte Anregungen (attractions) sich genau das Gleichgewicht halten, und die Entscheidung dadurch suspendirt werde. Das Gleichgewicht könne auch wohl eine Zeit lang andauern; aber „sobald es zur wirklichen Entscheidung komme, so sey die Thatsache und die Bedeutung derselben, daß irgend eine Erwägung in der Seele aufgestiegen und eine höhere Kraft des Antriebs derjenigen Seite gegeben habe, die das Uebergewicht gewonnen: that is the whole substance of the act of choosing." Kurz, „verschiedene Motive, d. h. gegenwärtige oder in Aussicht stehende Lust- und Schmerzgefühle, treffen zusammen und drängen mich zu handeln: das Resultat des Conflicts zeigt, daß die eine Gruppe dieser Motive stärker ist als die andre, and that is the whole case" (S. 549 f.). Allein diese Darstellung des Vorgangs ist unrichtig. Was der Verf. anführt, ist nicht der ganze Vorgang, nicht die ganze Substanz desselben; es fehlt vielmehr gerade dasjenige Moment, auf das es hier vorzugsweise ankommt, daß wir nämlich bei einem Acte der freien Wahl (der Erwägung und Ueberlegung) das Bewußtseyn haben, uns so oder anders entschließen zu können, und daß auch nachdem wir uns entschlossen und gehandelt haben, das Bewußtseyn uns fortwährend sagt, wir hätten auch anders handeln können. Dieß ist eine unleugbare psychologische Thatsache. Es ist gerade diejenige Thatsache, welche den Psychologen in Betreff des Problems, um das es sich handelt, allein interessirt. Denn ob wir wirklich frei sind, ob die Willensfreiheit realiter möglich ist, diese Frage hat die Ethik, die Naturphilosophie und Metaphysik zu entscheiden. Sache der Psychologie ist nur die Erklärung jener Thatsache des Bewußtseyns, mit welcher zugleich der Begriff der Willensfreiheit eine völlig klare und bestimmte psychologische

Bedeütung erhält. Denn psychologisch fällt die Willensfreiheit mit jenem Bewußtseyn in Eins zusammen: die Willensfreiheit, wie wir uns *beimessen*, ist nichts andres als das Bewußtseyn, daß wir, wenn auch nicht in allen, doch in vielen Fällen auch *anders* hätten handeln können, als wir gehandelt haben, und daß wir in solchen Fällen so *oder* anders zu handeln vermögen. Woher *dieß* Bewußtseyn? — Das ist die Frage, die der Verf. vor Allem hätte beantworten sollen, die er aber nirgends erörtert. Er behauptet nur, daß wir thatsächlich niemals gegen alle Motive handeln, daß wir vielmehr immer irgend einem Motive wollend und handelnd folgen. Dieß ist vollkommen richtig, ja wir haben sogar auch stets das *Bewußtseyn*, daß wir einem vorhandenen Motive folgen. Aber ebenso entschieden haben wir das *Bewußtseyn*, daß wir dem Motive auch *nicht* hätten folgen, daß wir die Handlung hätten *unterlassen*, oder einem *andern* Motive zu einer andern Handlung hätten folgen *können*, kurz, daß *wir* durch unsern *Entschluß* den gegebenen Impuls, dem wir folgen, erst zu einem Motive unsres Handelns *machen*. Ebenso hat der Verf. vollkommen Recht, wenn er behauptet, aus dem Bewußtseyn der Willensfreiheit folge noch keineswegs, daß der Wille *wirklich*, *thatsächlich* frei sey. Allein um die Frage, ob dem *Inhalte* des Bewußtseyns die Realität entspreche oder nicht, handelt es sich wiederum gar nicht oder doch erst in zweiter Instanz. Die *psychologische* Grund- und Hauptfrage ist und bleibt, woher jenes *Bewußtseyn selber*? Die Vertheidiger der Willensfreiheit sagen, es entstehe wie alles Bewußtseyn von den Eigenschaften unsrer menschlichen Natur, durch Selbstbeobachtung oder Reflexion auf unsre inneren (psychischen) Zustände, Bewegungen, Thätigkeiten 2c., d. h. durch (absichtliche oder unabsichtliche) Unterscheidung und Vergleichung derselben unter einander. Diese Reflexion zeige, daß wir gegebenen Impulsen in vielen Fällen nicht ohne Weiteres folgen, sondern in Erwägung ziehen, ob und welchem wir folgen wollen, daß wir also zwischen den Motiven nicht nur wählen, sondern einen gegebenen

Impuls auch durch unsre Wahl (durch unsern Willensentschluß) erst zum Motive unsres Handelns machen. Diese durch Selbstbeobachtung gewonnene Erkenntniß, daß wir so verfahren und verfahren können, veranlaßt die Vertheidiger der Willensfreiheit zu der Annahme, daß wir das Vermögen der Selbstbestimmung oder was dasselbe ist, das Vermögen freier (weder von außen noch innen gezwungener) Willensentscheidung, das Vermögen der Wahlfreiheit thatsächlich besitzen. Die Gegner der Willensfreiheit haben mithin nur nachzuweisen, daß jenes Resultat der Selbstbeobachtung und damit das Bewußtseyn freier Entschließung falsch, Täuschung oder Irrthum sey und woher es komme, daß wir die Täuschung für Wahrheit nehmen, d. h. worauf die Illusion, welche wir das Bewußtseyn der Willensfreiheit nennen, beruhe. Haben sie dieß nachgewiesen, so haben sie den Forderungen der Psychologie Genüge gethan und zugleich den Proceß gewonnen. Alles anderweitige Räsonnement, woher es auch geschöpft seyn möge, ist dagegen leeres Geschwätz, das zur Entscheidung der psychologischen Streitfrage, um die es sich handelt, nichts beizutragen vermag. —

Was endlich Wesen und Ursprung des Bewußtseyns selbst betrifft, so erfahren wir durch die dieser Frage gewidmete Schlußabhandlung des Verf. nicht viel mehr als wir schon wissen. Wir erhalten zunächst nur Aufschluß darüber, wie der Verf. dazu kommt, das Bewußtseyn mit dem Fühlen, Empfinden 2c. ohne Weiteres zu identificiren. Er beruft sich dafür auf den Sprachgebrauch, wonach „Bewußtseyn" ein Ausdruck sey für die wachende, lebende Seele im Unterschied von Schlaf, Ohnmacht, Besinnungslosigkeit, Betäubung, Unempfindlichkeit, Tod (S. 599). Allein wenn wir einen ohnmächtigen Menschen, einen Todten 2c. bewußtlos nennen und somit scheinbar das Bewußtseyn mit dem psychischen Leben überhaupt identificiren, so nehmen wir dabei pars pro toto, den Haupttheil für das Ganze: nur weil das Bewußtseyn das Hauptkriterium unsers psychischen Lebens ist, nennen wir einen Menschen, in welchem dieß Leben erloschen scheint oder ist, bewußtlos; — von einem schlafenden, betäubten, gestorbenen Thiere brauchen wir, im Deutschen wenigstens, diesen Ausdruck niemals. Jedenfalls ist vom Bewußtseyn in diesem weitern Sinne das Bewußtseyn im engern Sinne, d. h. die psychologische Thatsache, daß wir nicht bloß fühlen, empfinden, percipiren, vorstellen, denken, streben, wollen, handeln, sondern auch wissen, daß und was wir fühlen, empfinden 2c., wohl zu unterscheiden. Das thut denn auch der Verf. und meint, dieß „intellectuelle" Bewußtseyn beruhe auf Discrimination oder auf dem „Gefühl des Unterschieds zwischen gleichzeitigen oder einander folgenden Impressionen." Wenn wir

von zwei Farben, Tönen, Gerüchen 2c. verschieden afficirt seyen, so seyen wir intellectually conscious; und dieß Gefühl des Unterschieds sey die „fundamentale Eigenthümlichkeit des Intellects", das „fundamentalste und bezeichnendste Kennzeichen der Intelligenz." Denn durch dasselbe seyen wir befähigt zu aller der mannichfaltigen Erfahrung, die wir unter dem Ausdruck knowledge (Kenntniß — Erkenntniß) zusammenfassen (S. 614). Allein dieses Gefühl des Unterschieds und die Erklärung desselben für die fundamentale (nicht weiter abzuleitende) Basis aller Intelligenz und Erkenntniß widerspricht offenbar der Grundanschauung des Verf. und seinem physiologischen Standpunkte. Wir wenigstens vermögen schlechterdings nicht einzusehen, wie durch irgend welche Nervenaffectionen ein Gefühl des Unterschieds dieser Nervenaffectionen (Empfindungen) entstehen könne. Verschiedene Nervenreizungen, Empfindungen, Gefühle sind und bleiben nur verschiedene Affectionen der Nerven und resp. Nervencentren; sie können offenbar nicht von ihrer eignen Verschiedenheit afficirt werden, weil diese Verschiedenheit gar nicht außer oder neben ihnen, sondern als ihre eigne Bestimmtheit in ihnen und mit ihnen identisch ist. Soll diese Verschiedenheit gefühlt oder eine bewußte werden, so setzt dieß voraus, daß neben den Nerven und deren Centrum noch ein von ihnen unterschiedenes Wesen bestehe, welches eben von der Verschiedenheit als solcher afficirt werde oder welches von seinen einzelnen verschiedenen Bestimmtheiten sich selbst zu unterscheiden und dadurch der Verschiedenheit derselben sich bewußt zu werden vermöge. Indem der Verf. auch nicht einmal einen Versuch macht, das Gefühl des Unterschieds, das er dem psychologischen Hauptphänomen zu Grunde legt, physiologisch zu erklären und von den Nervenaffectionen oder Nervenströmen des Gehirns abzuleiten, erklärt er implicite sein Unternehmen, die Seelenlehre auf die Physiologie zu gründen, für banquerott. Außerdem ist mit diesem Gefühle noch keineswegs das intellectuelle Bewußtseyn gegeben. Denn das bloße Gefühl des Unterschieds ist offenbar nicht identisch mit dem Bewußtseyn des Unterschieds, mit dem Bewußtseyn, daß wir verschiedene Gefühle haben und worin ihre Verschiedenheit besteht. Für diese psychologische Thatsache fehlt alle und jede Erklärung. —

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

C. Ackermann: The Christian Element of Plato and the Platonic Philosophy. Translated from the German, by S. R. Asbury. London, Hamilton, 1860. (7½ Sh.)

L. Adler: Vorträge zur Förderung der Humanität. Kassel, Meßner, 1860. (22½ Sgr.)

J. E. Alaux: La raison. Essai sur l'avenir de la Philosophie. Paris, Didier, 1860. (3½ Fr.)

A. Alison: The Philosophy and History of Civilization. Lond., Chapman, 1861.

A. Bastian: Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung. 3 Bde. Leipzig, O. Wiegand, 1860.

L. Bautain: Philosophie des Lois au point de vue chrétien. Paris, 1860.

E. Bavoux et A. François: Voltaire à Ferney. Sa correspondance avec la Duchesse de Saxe-Gotha suivie de lettres et de notes historiques entièrement inédites Paris, Didier, 1860. (7 Fr.)

J. Beck: Grundriß der empirischen Psychologie und Logik. 6. verbesserte Auflage. Stuttgart, Metzler, 1860. (20 Sgr.)

A. Böhringer: Der philosophische Standpunkt des Sokrates. Ein Bruchstück aus d. Geschichte der griechischen Philosophie. Schul-Programm. Karlsruhe, Braun, 1860.

H. S. Boase: The Philosophy of Nature: a Systematic Treatise on the Causes and Laws of Natural Phenomena. London, Longman, 1860. (12 Sh.)

R. Bonghi: Sunto delle lezioni di logica, scritto per uso dei suoi scolari. Milano, 1860.

J. J. Borelius: Kritik öfwer den Boströmska Filosofien. 1, 2 Häftet. Stockholm, Haeggström, 1860. (1 Thlr.)

C. A. Brandis: Ueberſicht über das Aristotelische Lehrgebäude u. Erörterung der Lehren seiner nächsten Nachfolger, als Uebergang zur 3. Entwickelungsperiode der Griechischen Philosophie. Auch unt. d. T.: Handbuch der Geschichte d. Griechisch-Römischen Philosophie. 3. Theils 1. Abtheil. Berlin, Reimer, 1860. (1 Thlr. 25 Sgr.)

A. de Broglie: Questions de Religion et d'Histoire. 2 Voll. Paris, Lévy, 1860.

H. M. Chalybäus: Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Zur näheren Verständigung des wissenschaftl. Publicums mit d. neuesten Schule. 5. durchgängig revidirte und theilweise umgearbeitete Aufl. Leipz., Arnoldi, 1860. (2 Thlr.)

Th. Christlieb: Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena in ihrem Zusammenhange mit der vorhergehenden u. unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philosophie u. Theologie. Mit Vorwort von Prof. Dr. Landerer. Gotha, Besser, 1860. (2½ Thlr.)

Clement: Die Weltlehre des Gottthums 3 Theile. Zürich, Meyer, 1860.

V. Cousin: Introduction à l'histoire de la Philosophie. Paris, Didier, 1861.

G. L. Craik: The Writings and Philosophy of Bacon. New Edition, revised. London, Griffin, 1860. (3 Sh. 6 d.)

F. W. Cronheim: Inquiry into the Origin of the Belief in Predestination. London, Rivingtons, 1860.

P. L. Darlu: Philosophie. 3. édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, 1860.

F. Dittes: Ueber die sittliche Freiheit mit besondrer Berücksichtigung d. Systeme von Spinoza, Leibnitz, Kant. Gekrönte Preisschrift. Nebst einem Anhang üb. d. Eudämonismus. Leipz., Klinkhardt, 1860. (15 Sgr.)

H. Dixon: The personal History of Lord Bacon. From Unpublished Letters and Documents. London, Murray, 1861. (12 Sh.)

L. Dukes: Salomon ben Gabirol aus Malaga u. die ethischen Werke desselben. Mit einer Uebersicht über die meisten ethischen Werke der Araber. Ein Beitrag z. Literaturgesch. d Araber u. Juden d. Mittelalters. Heft 1. Hannover, Helwig, 1860. (20 Ngr)

H. M. Duparc: Encyclopädie der wijsbegeerte. Met toepassing op de grondbeginselen der zielkunde. Ten gebruike van gymnasiën en by den aanfang der akademische studiën. Amsterdam, Dietrichs, 1860.

J. H. van Endert: De sententiae probabilis ad efformandam conscientiam certam vi et efficacia. Cöln, Bachem, 1860. (12 Ngr)

F. W. Farrar: The Origin and History of Language. Based on Modern Researches. London, Murray, 1860. (5 Sh.)

G. Th. Fechner: Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt um die unsichtbare zu finden. Leipzig, Amelang, 1861. (1 Thlr)

J. G. Findel: Quickborn der Lebensweisheit. Bausteine zur Diätetik der Seele. 2. Aufl. Leipzig, Luppe, 1860. (18 Ngr)

F. Friedhoff: De sententiae probabilis ad efformandam conscientiam certam vi et efficacia. Münster, 1860. (15 Ngr)

F. Friedhoff: Ueber die Kraft der menschlichen Vernunft. Regensburg, Manz, 1860. (7½ Ngr)

V. Garelli: Della logica o teorica della scienza, libri tre. II. Edizione. Torino, 1859.

L. Gerkrath: Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit. Wien, Braumüller, 1860. (20 Ngr)

L. Gmur: Aesthetik od. die Wissenschaft des Schönen. Bearb. zunächst zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen ɪc. 1. Theil: Vom Schönen im Allgemeinen. St. Gallen, Köppel, 1859. (18 Ngr)

Z. Göransson: Om Möjligheten af Christlig Philosophi. Aphorismer. 2. Uppl. Upsala, Leffler. (25 öre.)

H. v. Grätz: Geschichte der Philosophie, ihrer Systeme u. deren Vertreter für gebildete Leser aus allen Ständen kurz und faßlich vorgetragen. Langensalze, Schulbuchhandl., 1861. (12 Ngr)

W. Gresley: Idealism Considered chiefly with Reference to a Volume of Essays and Reviews etc. London, Masters, 1860. (1 Sh.)

R. Grohmann: Genesis des Denkens oder über das Sichselbst im Menschen. Leipzig, E. Fleischer, 1860. (18 Ngr)

G. Grote: Plato's Doctrine on the Rotation of the Earth and Aristotle's Comment upon that Doctrine. London, Murray, 1860. (1½ Sh.)

M. R. de Guimps: La philosophie et la pratique de l'éducation. Paris, Durand, 1860.

R. Heino: Die Selbsterkenntniß des Menschen nach den Zeugnissen der Natur u. Offenbarung. Budissin, Monse, 1860. (12 Ngr)

F. Hoffmann: Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates u. Platon, im Zusammenhang ihrer Lehren v. d. Welt u. d. Menschen. Glückwunsch-Programm der Universität Würzburg an die Universität Berlin zur Feier ihres 50jährigen Jubiläums. Würzburg, Thein, 1860.

H. Hürlimann: Erstes Sendschreiben an die Universitäten, überhaupt an alle Weisen und Guten über die dem menschlichen Geschlecht allein homogene Vollendung des großen Weltgedankens u. s. w. Schaffhausen, Bredtmann, 1860.

— —: Kritik des bestehenden Rechts. Principielle Darstellung der verfehlten von allen Völkern verwirklichten, u. der richtigen — — zukünftigen Rechts- u. Weltordnung u. s. w. Ebendas. 1861.

P. Janet: Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel. Paris, Ladrange, 1860. (7 Fr.)

P. Julius: Spaziergänge auf dem Gebiete der Kirchenlehre. Populär-philosophische Betrachtungen. Heft II. Leipzig, Kollmann, 1860. (12 Ngr)
K. Kahlbaum: Entwurf einer Wissenschaftslehre nach d. Methode d. Naturforschung. Danzig, Kafemann, 1860. (7½ Ngr)
W. R. Kranichfeld: Platonis et Aristotelis de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant tum dissentiant perquirendo inter sese comparatae. Berol. 1860. (Doctordissertation).
J. C. Kröger: Das Unhaltbare und Gefährliche der materialistischen Naturanschauung. Dem Volke, seiner Jugend und seinen Lehrern dargestellt. 2. verm. Aufl. Hamburg, Rittler, 1861. (5 Ngr)
E. Laas: Εὐδαιμονίας Aristotelis in Ethicis principium quid velit et valeat. Berol., 1860. (Doctordissert.).
J. H. Lentzen (Dr. d. Theol. u. Phil., Pfarrer zu Deckhoven): Zur philosophischen Methode. Köln, Schauberg, 1861. (1 Thlr 20 Ngr)
G. A. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode. Graz, Wiesner, 1861. (15 Ngr)
H. Lockwood: Instinct or Reason? An Essay etc. London, 1860. (5½ Sh.)
K. v. Lützow: Aphorismen philosophisch-politischen Inhalts. Schwerin, Bärensprung, 1860. (10 Ngr)
P. S. W. Lundblad: Sammandrag i Logiken. Stockholm, Westrell, 1860.
J. Macvicar: First Lines of Science Simplified. Edinburgh, Sutherland, 1860.
S. Maine: Ancient Law, its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas. London, Murray, 1861.
P. Mantegazza: Fisiologia del piacere Milano, Bernardoni, 1859.
N. Marselli: Saggi di Critica storica. Napoli, A. Detken, 1859.
G. Massari: Ricordi biografici di Vinç Gioberti. Vol. I. Torino, Botta, 1860.
F. D. Maurice: A Manual of Moral and Metaphysical Philosophy. London, Griffin, 1860.
Mémoires de la Société d'anthropologie. Tome I. Paris, Masson, 1860.
L. Ménard: La Morale avant les philosophes. Paris, Didot, 1860.
M. Meyr: Gott u. sein Reich. Philosophische Darlegung der freien göttlichen Selbstentwickelung zum allumfassenden Organismus. Stuttgart, Mäntler, 1860. (2 Thlr)
F. Michelis: Die Philosophie Platon's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt. 2. Abtheil. Münster, Aschendorff, 1860. (1 Thlr 15 Ngr)
M. J. Monrad: De vi logicae rationis in describenda philosophiae historia. Ad E. Zellerum professorem Marburg. celeb. epistola. Programmatis nomine edidit Academia regia Fredericiana. Christiania, MDCCCLX.
F. G. A. Mullachius: Fragmenta philosophorum Graecorum collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit. Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt. Paris, Didot, 1860. (15 Fr.)
S. Nash: Morality and the State. Ohio, Columbus; London, Low, 1860. (10 Sh.)
R. Nielsen: Mathematik og Dialektik. En philosophisk Afhandling. Kopenhagen, Gyldendal, 1860. (1 Thlr)
F. Nitzsch: Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, Wiegandt, 1860.
M. Noël Seguin: Introduction à une Esthétique nouvelle. Paris, Chamerot, 1860.
M. Noël des Vergers: Essai sur Marc-Aurèle. Paris, Didot, 1860.
Notions des principes de la Métaphysique. Rédigées par l'auteur de la Chronologie confrontée avec les mesures astronomiques. Vienne, Gerold, 1860. (28 Ngr)
M. Nourrisson: La philosophie de Leibnitz. Paris, Hachette, 1860. (7½ Fr.)
G. Occioni-Bonafous: Della filosofia cattolica, saggio storico. Venezia, Andreola, 1860. [Ueber Dante, Vico, Rosmini und Gioberti].

G. E. Otto: Grundzüge einer philosophischen Kosmologie. Freiberg, Engelhart, 1860. (1 ₰ 6 Sgr.)

A. Peip: Jacob Böhme, der Deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. Leipzig, Hirschfeld, 1860. (1 ₰)

J. Phillips: On the Origin and Succession of Life on the Earth. London, Macmillan, 1860.

R. S. Poole: The Genesis of the Earth and of Man, or the History of Creation and the Antiquity and Races of Mankind etc. 2. Edition. London, Williams & Norgate, 1860. (6 Sh.)

E. Postel: Étude philosophique, historique et critique sur le magnétisme des médicins spagiristes au seizième siècle. Caen, 1860.

A. Réville: Essais de Critique religieuse. Paris, Cherbuliez, 1860.

E. Richetti: Modelli d'analisi logica per le scuole elementari d'Italia. Torino, Franco, 1860.

J. T. Rottels: Gottes Erziehung des menschlichen Geschlechts in der Weltgeschichte durch Christus oder: Auch eine Philosophie der Geschichte. Mainz, Kirchheim, 1860. (20 Sgr.)

A le Roy: La philosophie au pays de Liège. XVII et XVIII siècles. Lièges, 1860. (4½ Fr.)

E. Saisset: Introduction critique aux oeuvres de Spinosa. Paris, Charpentier, 1860.

F. W. v. Schelling's sämmtliche Werke. 1805—1810. Erste Abtheil., 7. Band. Stuttgart, Cotta, 1860. (2 ₰ 28 Sgr.) 8. Band. Ebend. 1861. (2 ₰ 12 Sgr.)

G. Scheve: Phrenologie u. Religion. Zur Lehre von der Offenbarung Gottes im Menschengeiste. Ein Beitrag zur Lösung der religiösen Wirren unsrer Zeit. München, Franz, 1860. (5 Sgr.)

H. Schmidt: Sokrates. Ein zum Besten der innern Mission zu Wittenberg gehaltener Vortrag. Halle, Waisenhaus, 1860. (5 Sgr.)

F. Schnell: Das Seelenleben des Menschen. Unter d. Gesichtspunkt seiner organischen Entwickelung, Verjüngung u. Gesundheit nach d. neuen System d. Psychologie des Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein bearbeitet. Leipzig, Fleischer, 1861. (24 Sgr.)

A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. 2. verb. u. verm. Aufl. I. Ueber die Freiheit d. menschlichen Willens, II. Ueber d. Fundament d. Moral 2c. Leipzig, Brockhaus, 1860. (1 ₰ 15 Sgr.)

G. Schwanitz: Am Meere. Platonische Skizzen. Jena, Mauke, 1860. (12 Sgr.)

C. Schwertzel: Das Buch der Weisheit im Plane, früher genannt Wissenschaftlicher Werkplan. 3. Aufl oder 3. Stufe. Marburg, Selbstverlag d. Verf., 1860. (12 Sgr.)

G. Semper: Der Styl in d. technischen u. tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik. Ein Handbuch 2c. Frankf. a/M., 1860. (1 ₰)

H. J. Slack: The Philosophy of Progress in Human Affairs. London, Chapman, 1860 (6 Sh.)

M. Sloman: The Claim of Leibnitz to Invention of the Differential Calculus. London, 1860. (8½ Sh)

B. de Spinoza: Traité politique, traduit par M. J. G. Prat. Paris, 1860.

H. Steinthal: Charakteristik der vornehmsten Typen des Sprachbaus. Berlin, Dümmler, 1861.

D. Stern: Esquisses morales. Pensées, réflexions et maximes. 3. Edition. Paris, Techener, 1860.

F. Susemihl: Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie. 2. Theil, 2. Hälfte. Leipzig, Teubner, 1860. (2 ₰)

C. Taube: Ueber die Temperamente und ihren Einfluß auf die religiös-sittliche Entwickelung des Menschen. Barmen, 1860. (5 Sgr.)

G. Tepe: Die prakt. Ideen nach Herbart. Saar, Securius, 1861. (10 Sgr)
C. A. Thilo: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre. Eine historisch-kritische u. thetische Untersuchung üb. d. Principien d. Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden Disciplinen, mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls. Leipzig, Pernitzsch, 1861. (2 Thlr)
W. Thomson: An Outline of the necessary Laws of Thought, a Treatise on Pure and Applied Logic. 5. Edition. London, Longman, 1860. (5½ Sh.)
A. Tonnellé: Fragmens sur l'Art et la Philosophie. Publiés etc. par G. Heinrich. Tours, 1859.
Ultimate Principles of Religious Liberty. London, Chapman, 1860. (7½ Sh.)
E. Vacherot: La Métaphysique et la Science, ou principes de Métaphysique positive. 2 Vols. Paris, 1860.
C. R. Volquardsen: Platon's Idee des persönlichen Geistes und seine Lehre über Erziehung, Schulunterricht und wissenschaftliche Bildung. Berlin, Hertz, 1860. (20 Sgr)
C. Wachsmuth: Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen. Berlin, Nicolai, 1860. (7½ Sgr)
W. Wassiljew: Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte u. Literatur. 1. Theil: Allgemeine Uebersicht. Aus d. Russischen übersetzt. Petersburg, 1860, Leipzig, Voß. (1 Thlr 20 Sgr)
L. Weis: Gedanken über Poesie und Philosophie. Darmstadt, Will. 1861. (1 Thlr)
C. A. Werther: Lebens-, Seelen- und Geisteskraft oder die Kräfte der organischen Natur in ihrer Einheit u. ihrer Entwickelung. 1. Theil: Die Pflanze u. das Thier. Halle, Anton, 1860. (1 Thlr 15 Sgr)
W. Wingerath: Das Axiom der Philosophie und die 70 Kennzeichen desselben, oder die erste Behauptung der Philosophen, welche alle ihre andern Behauptungen trägt, das erste Bekannte u. s. w. Leipzig, Hunger, 1860. (15 Sgr)
Th. Woods: The Existence of the Deity, Evidenced by Power and Unity in Creation, from the Results of modern Science. London, Bentley, 1860. (1½ Sh.)
E. Zeller: Die Philosophie d. Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 2 Theil, 2. Hälfte: Aristoteles und die alten Peripatetiker. 2. Aufl. Tübingen, Fues, 1860. (1 Thlr 21 Sgr)
E. Zeller: De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico (Universitätsschrift). Marburg, Elwert, 1860. (10 Sgr)

II. Verzeichniß der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1860. Stück 112. Rud. Wagner: Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Th. 2. — St. 160. Herbart, Theorie der Elementar-Attraktion, a. d. Latein. übers. von K. Thomas. — St. 169—172. H. v. Stein: Ueberweg, System der Logik; K. A. J. Hoffmann, Abriß der Logik. — St. 189. H. v. Stein: Michelis, die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Abth. 1. — St 201. R. Wagner: Vorstudien zu einer wissenschaftl. Morphologie und Physiol. des menschl. Gehirns als Seelenorgan. Abth. 1. — 1861. St. 1 G. Teichmüller: Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde d. Ethik. — St. 5. R. Wagner, Zool. anthropol. Untersuchungen. 1. Die For-

schung über Hirn- und Schädelbildung des Menschen in ihrer Anwendung auf einige Probleme der allgem. Natur- u. Geschichtswissensch. —

Heidelberger Jahrbücher.

1860. No. 31. v. Reichlin-Meldegg: Allihn u. Ziller, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. 1. Heft 1. — No. 38 u. 39. Derselbe: J. Beck, Grundr. der empir. Psychol. u. Logik. 6. Aufl. — No. 42—44. Schliephake: Carriere, Aesthetik. 2 Thle. — No. 45. Derselbe: Dav. Asher, d. relig. Glaube. — No. 49 u. 50. Derselbe: J. Schaller, Psychologie, Th. 1. Das Seelenleben des Menschen. — No. 51. v. Reichlin-Meldegg: Ulrici, Compendium der Logik. — No. 60. Ad. Böhringer, der philos. Standpunkt des Sokrates (Programm des Lyceums zu Karlsruhe). — 1861. (Heft 2). No. 9. Chr. Bähr: Wiegand, Platon's Werke, 5. Gruppe, 13 Briefe, 1. u. 2. Bändch. u. Wiegand, Einleit. in Platon's Gottesstaat. — No. 10. v. Reichlin-Meldegg: Allihn u. Ziller, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. 1. Heft 2 —

Literar. Centralblatt für Deutschland.

1860. No. 40. Weiße: philos. Dogmat. oder Philos. des Christenth. 2. Bd. (v. ψ) — No. 52. Roth: Abhandl. über den Mythus von den fünf Menschengeschl. bei Hesiod verglichen mit d. Lehre von den Weltaltern. — 1861. No. 1. Joel: Religionsphilosophie des Mose ben Maimon. — No. 4. Schaller: Psychologie, Th. 1. Das Seelenleben des Menschen. — No. 5. Lasaulx: Philosophie der schönen Künste. — Geyer: Studien über tragische Kunst. I. Die aristot. Katharsis, erkl. u. auf Shakesp. u. Sophokles angew. — No. 7. Hildenbrand: Geschichte u. Systeme d. Rechts- u. Staatsphilos. Bd. 1. Das klass. Alterth. — No. 8. G. Biedermann: Philos. des Geistes, Th. 3. Die Seelenlehre. —

Gersdorf's Repertorium.

1860. No. XV. 1. Augustheft. Leibnitz, theol. System, herausgeg. von Haas. — No. XVI. 2. Augusth. Weber: Examen de la philos. de Schelling. —

Sitzungsber. der K. B. Akad. d. Wissensch. zu München (philos.-philol. Kl.). 1860. Heft 3.

Beckers: über die Bedeutung des geistigen Doppellebens für die Wissenschaft der Anthropologie mit Rücksicht auf die neuesten hierauf bezügl. Untersuchungen von J. H. Fichte. — Bd. 9. Abth. 1. (In d. Reihe d. Denkschriften Bd. 36). L. Spengel: über die κάθαρσις τῶν παθημάτων, ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles. —

Rheinisches Museum.

Jahrg. 15. Heft 3. L. Spengel: zur „trag. Katharsis" d. Aristoteles.

Philologus.

Jahrg. 16. Heft 3. P. W. Forchhammer: der Ursprung der Mythen. — J. Bendixen: die aristot. Ethik u. Politik.

Neue Jahrbücher für Philologie.

Bd. 81. 82. Heft 11. Ch. Turot: observationes criticae in Aristot. Politicorum libror. —

Zeitschrift für Völkerpsychologie.

(1861). Bd. 2. Heft 1. M. Lazarus: Verdichtung des Denkens in d. Geschichte. — G. Gerland: Anthropol. d. Naturvölker. — H. Steinthal: über den Aberglauben. — Pott: über Mannichfaltigkeit des sprachlichen Ausdrucks nach Laut u. Begriff. —

Psyche. Zeitschr. f. d. Kenntn. d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack).

1860. Heft 4. Die biblisch-theolog. Psychologie (Delitzsch: System d. bibl. Psychol.). — Die Philos. der Blausäure oder d. brennende Frage nach d. Stein der Weisen (Schuricht: aus d. Tagebuch eines Material.). — Die Regel der Einfälle, oder d. unterseeische Telegraphenverkehr unserer unwillk. Erinnerungsthätigkeit. — Seelenkopf u. Seelenalphabet, d. Gabelentz'sche Gedanke einer allgem. Sylben- u. Lautsprache. —

Zeitschrift für exacte Philosophie (herausgeg. von Allihn u. Ziller).

(1860). Bd. 1. Heft 2. Ch. A. Thilo: Die Grundirrthümer d. Idealismus in ihrer Entwickel. v. Kant bis Hegel (Schluß). — Allihn: Die Reform der Metaphysik durch Herbart. A. Histor.-krit. Vorbetrachtungen. Recension (Drobisch: Genesis des Bewußtseyns). — Nachträge u. Berichtigungen zum Heft 1. —

Der Gedanke. Philos. Zeitschrift. Organ der philos. Gesellschaft zu Berlin (herausg. v. C. L. Michelet).

Bd. 1. Heft 1. (1860). I. Uebersichten: 1. Unser Programm. — 2. Monrad: über d. gegenwärtige Stellung u. Aufgabe d. Hegel'schen Philosophie. — II. Kritiken u. Abhandl.: 1. Michelet: Bericht üb. Rosenkranz' Wissensch. d. logischen Idee. — 2. Veit: Gesellschaft u. Staat. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen: 1. Geschichte d. philos. Gesellsch. zu Berlin. — 2. Verhältniß d. deutsch. Philos. z. Berl. Akad. u. Universität. — 3. Correspondenzen a. Teheran, Königsberg, Belgrad. — 4. Persönliches: Heiberg, Schopenhauer, Desanctis, Lignana, Vera. — 5. Bibliographie der Hegel'schen Schule. — Bd. 1. Heft 1. (1861). I. Kritiken u. Apologien. 1. Rosenkranz u. Hegel (Schluß d. Berichts v Michelet). — 2. Die dialektische Methode u. d. Empirismus. 1. Brief Michelet's an Trendelenburg. II. Abhandl., Discuss. u. Uebersichten. 1. Robinet: über d. Natur, v. Rosenkranz. — 2. Der Materialismus u. d. Lebenslehre v. Schultz-Schultzenstein. Nebst d. Discussion d. philos. Gesellsch. — III. Chronik, Miscellen u. Correspond.: 1. Die Gedankenweihe, v. F. Förster. — 2. Gesch. d. philos. Gesellsch. zu Berlin (Forts.). — 3. Der Stein d. Weisen, Bericht v. Michelet. — 4. Notizblatt. Die freien Gemeinden. Die Rückwirkung d. Gesetze. Congresse u. Programme. — 5. Correspondenz. Christiania u. Calmar, über Schwedische Philos., v. Monrad u. Borelius. Neapel, Italien u. Deutschland, v. Marselli u. Michelet. — 6. Persönliches: Baur, Ag. Benary, Schildener, Kirchner; Mazzaralla Bertrando Spaventa, Bonghi, Ausonio Franchi, Cyrill Horvat. Von d'Escola, Imbriani u. Michelet. — 7. Bibliogr. d. Hegel'schen Schule (Fortsetz.). — Briefkasten. —

Preußische Jahrbücher.

1860. Bd. 6. Heft 2. Studien zur franz. Liter.- u. Culturgesch. III. Chateaubriand. — Heft 4. dass. IV. Jos. Du Maistre u. Lammenais. —

Die Grenzboten.

1860. No. 44 u. 45. Leibnitz und die Kirchenvereinigung. 2. Art. — 1861. No. 9. Vischer's Kritische Gänge. — No. 13. Julian Schmidt: Zerstreute Gedanken über Seele u. Gott (zu Fechner: über d. Seelenfrage; Noack: Weltperspective d. Seelenscheins in d. Psyche ꝛc.). —

Stimmen der Zeit. (Kolatschek).

1860. Oktoberheft (2. Hälfte). Wille u. Naturgesetz. — Novemberheft (2. Hälfte). Ad. Bastian: der Mensch in d. Geschichte. — Decemberh. (1. Hälfte). Ueb. einen Grundirrth. d. empir. Psychologie — (2. Hälfte). Eine neue Schöpfungstheorie. —

Blätter für liter. Unterhaltung.

1860. No. 38. Die sogen. Religion d. fr. Menschenthums. — No. 41. K. Fortlage: die moralische Weltordnung (Frohschammer: Einleit. in d. Philos.; Sengler: Erkenntnißlehre; Ulrici: Glauben u. Wissen). — No. 48. J. Frauenstädt: Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen. — No. 51. Notizen zur Biographie Schopenhauer's. — No. 52. M. Carriere: die Kirchenväter u. d. Gegenwart (Huber: Philos. d. Kirchenväter). — 1861. No. 8. Wesen u. Bedeutung d. Rationalismus. —

Deutsches Museum.

1860. No. 44. Fr. Beck: der Ausgangspunkt d. posit. Philosophie v.

Schelling. — 1861. No. 6 u. 7. Aug. Schleicher: das Leben d. Sprache und unser Sprachgefühl. — No. 8. Merkwürdige Rettung Bacon's. — No. 10. 11. K. Silberschlag: Betrachtungen über d. Religionsansichten d. Nationen d. Alterthums. — No. 13. Fr. Beck: Zwei widersprech. Auffassungen d. Platonischen Ideenlehre (Zeller: Philos. d. Griechen, u. Schelling: Einleit in d. Philos. d. Mythol.). -

Anregungen für Kunst, Leben u. Wissenschaft.

1860. No. 11. Dav. Asher: Schopenhauer's Ansichten über Musik. — No. 12. P. J. Geyer's: Studien über tragische Kunst. I. —

Morgenblatt.

1861. No. 1. Fürst Putiatin u. Arthur Schopenhauer. —

Magazin für die Literatur des Auslandes.

1860. No. 42. Die Zukunft der Philos. in Frankreich u. Deutschland. — No. 45. Leibnitz in Frankreich. — No. 47. Schelling's Religionsphilosophie von einem Elsasser beleuchtet. — 1861. No. 3. Der philos. Liberalismus der Franzosen. — Amerikan. Naturbeobachtungen, zur Naturgesch. des Instinktes. — No. 4. Die Zukunft der Religion in d. modernen Gesellschaft (nach Renan's Artik. in d. Revue des deux M.). — No. 13. Studien d. poln. Literatur. Die Philosophen. III. Liebelt. —

Die Natur.

1860. No. 48 u. 50. H. Bettziech-Beta: die Darwin'sche Speciestheorie. —

Augsburger Allgem. Zeitung (Beilage).

1860. No. 293. Der Spiritualismus in England. — No. 333 u. 334. Vischer: Krit. Gänge, N. F. — 1861. No. 1. Fr. v. Baader's sämmtl. Werke (Schlußber. u. Register). — No. 3. u. 4. N. philos. Schriften v. J. H. Fichte (zur Seelenfrage u. Anthropol.). — No. 15. M. Meyr: Gott u. s. Reich. — No. 23. Aus Schleiermacher's Leben. Bd. 1, 2. Aufl. —

Preußische Zeitung.

1860 No. 603. 607 u. 611. Zur Philos. d. Rechts (über Trendelenburg: Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik). —

Historisch-polit. Blätter.

Bd. 47. Heft 2 u. 3. Die magna charta des Protestantismus nach Schelling. —

Protestantische Kirchenzeitung.

1860. No. 32—34. u. 37. Bobertag: Schelling's Auffassung d. Protestantismus. — No. 40. H. Krause: Uhlich's Religion. — Weiße: ein Wort über d. Verhältn. d. Herbart'schen Philos. zur Theologie. — No. 43. Uhlich's Entgegnung u. H. Krause's Nachwort. —

Allgemeine Kirchenzeitung.

1860. No. 67—72. Eine neue theologia naturalis. I. II. — No. 87—90. Fr. Beck: der antitheol. Charakter d. Schelling'schen Philos. d. Offenbarung. I. II.

Jahrbücher für deutsche Theologie.

Bd. 5. Heft 3. Palmer: die christl. Lehre vom höchsten Gut u. die Stellung d. Güterlehre in d. theol Ethik. — Hamberger: Schelling u. Fr. Baader. — Heft 4. Diestel: der Monotheismus d. ältesten Heidenthums, vorzügl. bei d. Semiten. — Zöckler: über d. neueste Physikotheologie d. Engländer, vergl. mit verwandten Bestrebungen u. Leistungen der Deutschen. —

Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben.

1860. No. 52. Kling: Köstlin, der Glaube u. s. Wesen. —

Protestantische Monatsblätter.

1860. Bd. 16. Heft 1. Ueberweg: die Bedeutung d. Sokrates in d. Bildungsgeschichte d. Menschheit. —

Königsberger Sonntagspost.

1860. No. 44. Die Entdeckung d. Gesetzes für den moralischen Fort-

schritt d. Menschheit. — Das Prinzip der Romantik, 3. Hamann's Religionsphilos. als Grundlage d. romant. Naturdichtung. — No. 45. Ueber d. religiöse Bewegung in Italien. —

Nouvelle revue de théologie.

(1860). Vol. VI. 1. livr. Scholten: hist. compar. de la philos. et de la religion, trad. par A. Réville. —

Revue Germanique.

1860. T. 12. livr. 2. Novbre. Ch. Dollfus: Dieu dans l'histoire, ou le progrès de la croyance en un ordre moral dans l'univers. (über Bunsen). — livr. 3. Décembre. Michel Nicolas: Le Lamaïsme (Köppen: die lam. Hierarchie u. Kirche). 1. art. — Ch. Dollfus: M. le baron de Bunsen (nécrol.). — livr. 4. Décembre. A. Boscowitz: L'âme de la plante (1. art.). — 1861. T. 13. livr. 1. Janv. 15. A. Boscowitz: L'âme de la plante (2. A. dernier art.). — livr. 2. Janv. 31. Métaphysique de l'amour, trad. de l'allemand d'Arthur Schopenhauer. — Vie et caractère de Kant, trad. de l'allem. de M. K. Fischer. – livr. 4. Février 28. (suite et fin.) —

Revue des deux Mondes.

1860. Oct. 15. E. Renan: De l'avenir religieux des sociétés modernes. — Décembre 15. Quatrefages. Hist. natur. de l'homme. Unité de l'espèce hum. I. 1861. Janv. 1. Quatrefages (suite) II. L'espèce, la variété et la race. — Janv. 15. (suite) III. Races végétales et animales. — Février 1. (suite) IV. Des variations dans les êtres organisés. — Février 15. (suite) V. Origines des variétés et format. des races dans les êtres organisés. — Mars 1. (suite) VI. Du croisement dans les êtres organisés. — Mars 15. (suite) VII. Les théories polygénistes, le croisement des groupes humains. — Janv. 15. Ch. de Rémusat: Leibnitz et Bossuet d'après leur correspondance inéd. — Févr. 1. Louis Binaut: Jos. de Maistre et Lamennais, les tendances communes et les résultats définitifs de leur philosophie. — Févr. 15. Edmond Scherer: Hegel et l'Hegelianisme d'après les derniers travaux publ. en Allem. — Mars 1. H. Taine: Philosophie anglaise contemp., John Stuart Mill et son système de logique. — La Nemesis divina, manuscrit inéd. de Linné par M. A. Geffroy. —

Revue contemporaine et Athenaeum français.

1860. Août. 31. (N. 202). J. E. Alaud: Lamennais, sa vie et ses écrits. —

Journal des Savants.

1860. Décembre. Cousin: de la philosophie de Descartes (1. art.). — 1861. Janvier. (2. art.). —

Westminster Review.

1860. No. XXXVI. Octobre V. The antiquity of the human race. —

Dublin University Magazine.

1861. March 8. Bacon and his new apologist. —

Athenaeum.

1861. No. 1741. March 9. Essays and observat. on natural history, anat., physiol., psychol. etc. By John Hunter, ed. by R. Owen. 2 vols. —

Berichtigungen zu Bd. 37. S. 284, Z. 3 st. Lesebüchern l. Lehrbüchern. — S. 293, Z. 7—9 st. wenn man .... baut, was wiederum l. wenn man nicht nur (was zur Noth durch den schwankenden Sprachgebrauch gerechtfertigt werden kann) den minder genauen Ausdruck gebraucht, sondern auch die sogenannte „materiale Richtigkeit" oder Wahrheit von der „formalen Richtigkeit", wovon sie begrifflich unterschieden ist, sachlich trennt und die letztere aus sich selbst allein ohne Beziehung auf jene verstehen zu können glaubt, was wiederum. — S. 296, Z. 22 st. mit l. wie hinsichtlich. — S. 303, Z. 11 st. bejahend l. allgemein bejahend.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Neununddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1861.

Inhalt.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Dritter Artikel.

Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Realphilosophie in Rücksicht auf Schelling's negative und positive Philosophie.

Von Prof. Dr. **Sengler.**

Der durch Plato in's Mittelalter und von diesem in die neuere Philosophie übergegangene und in ihr vollendete Idealismus hat einen Realismus begründet, welcher die Philosophie an ihren wahren objectiven Anfang, Fortgang und zu ihrem wahren Ziele führt. Jener hat diesen subjectiv, dieser jenen objectiv zu begründen. Es erscheint nun das ganze System der Philosophie als Ideal= und Realphilosophie oder als Wissen des Wissens und als Wissen des an und für sich bestehenden Seyns. Die bisher als Realprincipien herrschenden Erkenntnißprincipien erweisen sich nun als solche, welche die Realprincipien als ihre wahren Ursachen gefunden haben, um sich in ihnen objectiv zu begründen. Die Wissenschaftslehre hat somit ihr bestimmtes fest abgegrenztes Gebiet erhalten und ihre durch ihren Begriff begrenzte Aufgabe gefunden, nämlich die Wissenschaft selbst möglich und wirklich zu machen. Die Herrschaft der einseitigen Transscendenz und der einseitigen Immmanenz von Wissen und Seyn, Gott und Welt, welche bisher geherrscht haben, hat zur Vereinigung beider geführt. Nachdem sich der Idealismus der Immanenz in allen Formen in der neuern Philosophie entwickelt und vom Subjectiven zum Objectiven übergegangen und im Absoluten geendigt hat, war seine Herrschaft vollendet und es mußte ein ganz neues Princip und eine ganz neue Methode zur Herrschaft kommen. Es erfolgten zunächst Gährungs= und Uebergangsbestrebungen. Das Feldgeschrei war nun Erfahrungserkenntniß zur Ergänzung der Vernunfterkenntniß, Freiheit zur Er=

gänzung der logischen Nothwendigkeit und weiter das ethisch Praktische zur Ergänzung des reinen, abstract Theoretischen. Die Anschauung sollte den logischen Begriff ergänzen, der Wille den Verstand, die Sinnenwelt die Gedankenwelt, die Materie den abstracten Geist. Es entstanden Empirismus in mancherlei Form und Materialismus u. s. w.

Schelling hat den absoluten Idealismus, wie er in Hegel sich verwirklichte, als den reinen Rationalismus seiner eigenen frühern Philosophie anerkannt und zum Inhalt seiner negativen und zur Voraussetzung seiner positiven Philosophie gemacht. Er sagt: „Das rein Rationale als die apriorischen Formen sind nur das Negative in aller Erkenntniß, ohne welche keine möglich ist, nicht aber das Positive, durch welche sie entsteht. Zu dieser gelangt man aber weder durch den Empirismus allein, der nicht bis zu dem Begriff des allgemeinen Wesens gelangt, noch durch den Rationalismus, der über die Denknothwendigkeit nicht hinauskommt. Es sind hier andere Vorfragen zu lösen. Diese sind aber nicht auf dem psychologischen Wege zu lösen. Die Psychologie kann niemals Begründungswissenschaft der Philosophie seyn. Für die subjectiv nöthige Vorbereitung zur positiven Philosophie hat der philosophische Geist bereits in den verschiedenen aufeinanderfolgenden philosophischen Systemen gesorgt, er hat seine Lehrjahre zurückgelegt und im Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht. Diese Vorbereitung ist aber eine bloß subjectiv nothwendige für den, welcher sich zu jener positiven Philosophie erheben will, nothwendig nur für das Verständniß der Erklärung, mit der sie rein beginnen könnte. Ich will nicht das bloß Seyende, ich will das Seyende, das ist und existirt. Der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus wird in einem höhern Sinne zur Sprache kommen."

Dieses sind die prägnanten Worte Schelling's in seiner Vorrede zu Cousin. In ihnen finden wir nun vor Allem die richtige Ansicht ausgesprochen, daß der abstracte Idealismus, wie er in Hegel sich vollendet hat, nicht Begründungswissenschaft der

positiven Philosophie seyn könne. Er ist auch nur logischer und deßhalb schon nicht absoluter Idealismus. Es ist also auch nicht von ihm zur positiven Philosophie zu gelangen. Allein Schelling hätte den Grund hiervon darin finden sollen, daß die logische Idee eben nicht Idee im wirklichen Sinne ist und daß daher zu dieser fortzugehen, von dem logischen Idealismus zum wahren, realen der Weg zu bahnen, und daß dieser auszubilden und zu vollenden sey. Damit hätte er dann auch im Idealismus eine Begründungswissenschaft für seine positive Philosophie finden können, während dem sie nun unbegründet dasteht. Zu diesem Schritte hätte ihn auch die Geschichte der neuern Philosophie führen müssen, welche an ihre Spitze nicht umsonst und höchst bedeutsam für die Aufgabe der neuern Philosophie die Lehre von den angebornen Ideen stellt, um deren Entwicklung sich die ganze neuere Philosophie als um ihr Hauptproblem sowohl von Seite des Empirismus wie Rationalismus dreht. Damit sollte die natürliche Vernunft, wie sie sich in dem Realismus und Nominalismus des Mittelalters als einseitigen Universalismus und Individualismus geoffenbart hat, zur übernatürlichen erhoben werden. Diese enthält die unmittelbare, durch die Schöpfung begründete Verbindung des Göttlichen oder Idealen mit dem menschlichen Geiste, die Immanenz des Göttlichen, Idealen in der menschlichen Vernunft, durch welche sie selbst eben eine übernatürliche wurde und alle ihre Berechtigung auf diese Immanenz gründete. Es wurde damit der transscendente Realismus des Mittelalters ein immanenter und die mittelalterliche Transscendenz erschien in Spinoza als Universalismus und in Leibnitz als Individualismus der Immanenz.

Sowohl die Welt als der individuelle menschliche Geist sind so an sich göttlich und es war nur eine Verirrung, zu sagen Gott. Die geistige Individualität war nicht mehr die sinnliche des frühern Nominalismus, sondern die ideale und universelle, und es wurde auch die Immanenz des menschlichen Geistes in sich selbst durch seine eigene, von Gott und der Natur wesentlich unterschiedene Substanz begründet, welche jetzt als

wesentliches Prädicat das Denken hat und als Subject (mens), um seine wesentliche Unterscheidung von Allem, Gott und Natur außer sich auf das Entschiedenste zu bezeichnen, Ich genannt wird. Der Begriff der Idee hatte sich allmälig im vorkantischen Empirismus und Idealismus verflacht, bei jenem zur Vorstellung, bei diesem zum Begriff. Kant hat auch hier das große Verdienst, daß er die Bedeutung der Idee wieder zur Geltung und Anerkennung brachte. Interessant ist unter Anderm besonders seine Ansicht hierüber, mit der er in seiner Kritik der reinen Vernunft die Dialectik derselben eröffnet. Er erscheint hier großartig und mit einem feierlichen Ernste. Allein es wurde nach ihm die Idee wieder zur bloßen Vorstellung und zum Begriff degradirt und der logische Rationalismus war die Folge. Damit ward die Immanenz ganz einseitig zu einer Immanenz des reinen Denkens und des logischen Begriffs und wir sind so wieder zur natürlichen Vernunft des mittelalterlichen Realismus zurückgekehrt, in welchem die Vernunft die Ideen außer sich, nicht unmittelbar als ihre eigene Natur sich inwohnend besitzt. So erscheint sie denn freilich als die bloß natürliche Vernunft, die von Gott nichts weiß, als was er ihr offenbart. Die Idee ist als die Einheit des Begriffs und Seyns, der Realität bestimmt worden. Aber diese ist nur die logische Realität des Begriffs. Es gab so für die Philosophie nur eine Denk-, keine Erkenntnißlehre. Denn diese ist nicht ein Denken des Denkens, sondern des mit dem Seyn übereinstimmenden Wissens. Wird die Idee des Wissens zum Princip des Wissens gemacht, so erhält man eine wirkliche Erkenntnißlehre. Während nun ein Theil der Philosophen Schelling's neuster, oben gedachter Lehre folgten und die Logik, Ontologie zur Begründungswissenschaft der Realphilosophie machten und die Anschauung und Erfahrung zur Ergänzung postulirten, drangen Andere dagegen auf eine Erkenntnißlehre. Die Ansichten Chalybäus' und Anderer sind im 2. Artikel von mir schon erwähnt worden. Es wird hier statt der bisherigen Denklehre eine Erkenntnißlehre gefordert, aber diese auch mit der Metaphysik identificirt. Hierin liegen die

Differenzen dieser Männer mit Schelling, die aber Alles entscheidend sind; denn es handelt sich hier um das Aufgeben oder Festhalten nicht bloß der Errungenschaft Kant's, sondern der ganzen neuern Philosophie. Diese besteht in der Begründung einer Denk- und Erkenntnißlehre für eine Realphilosophie. Es muß die Denklehre zunächst zu einer Erkenntnißlehre fortgebildet werden als ein Wissen des Wissens für die Erkenntniß des an und für sich unabhängig von diesem Wissen bestehenden und dieses erst bedingenden Seyns. Das Wissen dieses bedingt die Realität des Seyns außer dem Wissen von ihm. Der absolute Idealismus Schelling's und Hegel's ist bloß Denklehre, welche die Erkenntnißlehre ausschließt, eben weil er sich für absolut hält. Ueber diesen muß hinaus gegangen werden zu der höchsten und absoluten Form des Idealismus, der dann aber Idealrealismus ist. Als solcher, oder insofern er sich als einen solchen selbst begreift, weist er über sich hinaus auf einen Realidealismus, den er aus und durch sich selbst setzt. Allein alle diese möglichen Formen des Idealismus und Empirismus haben ihre Wurzel im Ich, in seinen möglichen Denk- und Erkenntnißformen, welche seine möglichen Erkenntnißstandpunkte begründen und die verschiedensten Verkehrungen oder Verabsolutirungen möglich machen, diese aber durch jene zugleich beseitigen.

Es hat daher nicht, wie Schelling meint, die bisherige Philosophie in ihren Lehrjahren im Rationalismus und Empirismus schon ihren höchsten Gegensatz hervorgebracht, sondern dieser ist der des Idealrealismus und Realidealismus, welcher vereint werden muß. Dieses ist aber nur möglich, wenn der Idealismus Idealrealismus und der Realismus Realidealismus ist. Hierbei ist und bleibt das Ich immer Erkenntnißgrund. Soll daher der Realismus kein bloßer Empirismus seyn, so muß er durch den Idealrealismus seine Begründung finden. Schelling findet jene Einheit des Rationalismus und Empirismus in dem Wesen Gottes, insofern er existirt, sich so erfahrbar macht und eine Erkenntniß begründet, welche die Ordnung der

Dinge herstellt, oder das einzig wahre, natürliche System der Dinge ist.

Um indessen hier die ganze Bedeutung der Schelling'schen positiven Philosophie zu ermessen, muß man sich erinnern, daß man die Real- und Formalprincipien bisher entweder ganz äußerlich, ohne innere Beziehung und Causalität, oder dualistisch oder monistisch aufgefaßt hat. Bei Plato und Aristoteles wird Gottes Daseyn vorausgesetzt, und daher auch die Causalität desselben in Bezug auf die Existenz der Ideenwelt. Man hat daher Platon's System ontisch genannt, weil bei ihm in dieser Hinsicht die bloße Inhärenz, nicht Causalität herrscht. Er leitet daher auch die Ideen als Erkenntnißprincipien nicht aus dem Seynsprincip ab und so hat es das Ansehen, als mache er sie selbst zu solchen. Aber dieses ist nur Schein, wie ich schon im vorigen Artikel gezeigt habe. Gott ist bei ihm der Ueberseyende, aber nicht actu, sondern natura sua. Als solcher erscheint er auch in der christlichen Theologie und ist als das Wesen Gottes der Trinitätslehre vorausgesetzt, welche die Substanz Gottes durch den trinitarischen Proceß vermitteln und so die Ideenwelt als Grund der wirklichen begründen soll. Da hier die Ideen die Gedanken und Willensbestimmungen Gottes sind, so sind sie nicht bloß Ideal-, sondern auch Realprincipien. Diese hat der Realismus des Mittelalters in seinen Universalien zu Begriffen gemacht und nicht weiter nach ihrer Realität gefragt. Aber auch die Idee Gottes selbst als Erkenntnißprincip seines Wesens wurde nicht in Beziehung zu dem Seynsprincip desselben gebracht. Das Wesen, die Idee Gottes und das reale Seyn, die Existenz Gottes wurden nicht in ihrem Verhältniß zu einander an sich zur Untersuchung gemacht, die Existenz dieses Wesens verstand sich von selbst, denn die Beweise für das Daseyn Gottes hatten nur die subjective, nicht objective Begründung dieses Verhältnisses zum Zweck. Aber auch in der Trinitätslehre ist und blieb Gott der Ueberseyende in Platon's Sinne und es kam so nur die ökonomische, nicht die ontologische Trinität zur Erscheinung und Entwicklung. So lange dieses aber nicht geschehen ist, konnte

die substanzielle Selbstständigkeit Gottes und der Welt nicht richtig begründet werden und es herrschte immer die Neigung, entweder die Substanz Gottes zur einzigen zu machen und die Welt zum Accidenz und so in Akosmismus zu fallen, oder umgekehrt die Substanz der Welt auf Kosten der Substanz Gottes oder mit Beeinträchtigung derselben geltend zu machen. Ebenso verhielt es sich auch mit der natürlichen und geistigen Welt, deren substanzielle Verschiedenheit auch nicht begründet wurde, weil man die Lehre des Aristoteles von den substanziellen Formen annahm und nach ihnen das Verhältniß der Natur und des Geistes bestimmte. Es kommt hier die substanzielle Verschiedenheit und Selbstständigkeit beider nicht zur Begründung. Die neuere Philosophie war daher vor Allem auf Feststellung von Realprincipien gerichtet und auf wesentliche Unterscheidung Gottes von der Welt einerseits und der Natur und des Geistes auf der andern Seite. Daher nahm Cartesius drei von einander wesentlich verschiedene Substanzen an, leitete aus ihnen ihre Erkenntnißprincipien nicht ab, sondern nahm sie in ihrer Definition als gegeben an. Allein es waren diese Substanzen keine realen, sondern nur logische und mithin auch nur angenommene, keine wirklichen Realprincipien. So enstand der Idealismus der neuern Philosophie, in welchem die Erkenntnißprincipien für die Seynsprincipien gehalten wurden. Erst durch Entwicklung dieses Idealismus entstand die Erkenntniß desselben und das Bedürfniß nach Realprincipien zur Begründung und Ergänzung der bisher herrschenden Idealprincipien.

Dieses ist der Entstehungsgrund der Schelling'schen Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, welche so allerdings epochemachend zu nennen ist. Jetzt muß die Frage über das Verhältniß der Real- und Formalprincipien der Philosophie und des Realismus und Idealismus als eine Alles entscheidende hervortreten und als Hauptproblem der Philosophie erscheinen. Es ist klar, daß damit der Begriff und das Verhältniß beider zu einander in einem ganz andern Sinne in der Philoso-

phie hervortreten und zum Problem derselben werden muß, als es bisher geschehen war und geschehen konnte.

Allein sollen die wahren Realprincipien gefunden und begründet werden, so müssen die Idealprincipien auch vollständig und richtig erkannt werden, denn sie weisen und führen auf die Realprincipien hin. Der einseitige, unvollständige, unwahre Idealismus wird auch einen einseitigen und unwahren Realismus begründen. Daher ist die Begründung einer wahren Ideal- und Formalphilosophie das erste Erforderniß für die Begründung des Realismus, und sie muß Erkenntnißlehre seyn. Der logische Idealismus ist nicht Idealrealismus, sondern bloßer Formalismus. Aber nur durch den Idealrealismus ist auch ein Realidealismus zu begründen, kein bloßer Realismus. Bei diesem bilden Rationalismus und Empirismus noch Gegensätze. Diese müssen aber schon in dem Idealrealismus und nicht erst in der Realphilosophie vereinigt werden. Nicht bloß das Realprincip und damit der Uebergang der Idealphilosophie zur Realphilosophie, sondern auch die Methoden, durch welche sich diese verwirklichen, müssen in der Idealphilosophie gefunden werden. Diese kann Schelling aber nicht in seinem Idealismus oder Rationalismus finden und es fehlen ihm gerade deßhalb auch die Mittel zur Begründung aller obigen Probleme, und daher leugnet er diese selbst und zerhaut so den Knoten statt ihn zu lösen.

Schelling hält mit Recht die Psychologie für unzureichend zur Begründungswissenschaft der positiven Philosophie. Allein sie wird doch die einzige Grundlage seyn, um den Begriff des Geistes, Ich zu gewinnen. Daher entstand sie mit dem steigenden Bedürfniß einer Erkenntnißlehre in der neuern Zeit unmittelbar vor Kant besonders in Locke, Hume und Leibnitz und hat allerdings nach und nach ihre Principien erobern und dann anbauen, cultiviren müssen. Auf sie haben aber Schelling und Hegel immer geringschätzend geblickt als auf einen Kleinhandel der Philosophie, obschon sie beide bedeutende Beiträge zu ihrer Ausbildung gegeben haben. Jetzt hat sie allerdings ihr Feld ganz anders bestellt und ihr Resultat muß verwerthet werden für

die Philosophie, und sie wird andere Errungenschaften machen als bisher.

Der Mangel an richtiger psychologischer Erkenntniß ist der Grund, daß Kant die Vorstellung schon für das Denken und den Begriff, und diesen schon für das Urtheil hielt und das kategorische Urtheil nicht ergänzte durch das hypothetische und disjunctive und die Kategorien der Relation für die höchsten hielt und denen der Modalität nur subjective Bedeutung gab; ferner daß er das Denken zur einzigen Erkenntnißquelle machte und so die nicht bewußten Seelenthätigkeiten für etwas Irrationales hielt, daß er nicht zum reinen Denken gelangte und daher das unbestimmt Allgemeine für das Concrete hielt, womit das geistige Wesen als Noumenon aufgehoben war und nur Erscheinungen für erkennbar galten. So hielt Kant das reine Ich nur für das unbestimmte Allgemeine, für unbestimmte Einheit und es wurde das Schrankenlose für das Schrankenfreie gehalten, die unbewußte Seelenthätigkeit wurde für beschränkt und irrational und nur die bewußte für die rationale gehalten. So war auch eine Ableitung der Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes aus den Wahrnehmungs- und logischen Denkformen ebenso unmöglich, wie die Ableitung des Ich selbst aus seiner unbewußten Selbstthätigkeit. Ebenso war auch damit die übersinnliche, ideale Wahrnehmung als Erkenntnißvermögen beseitigt. Weil die Substanz der Seele fehlte und diese nur das unbestimmte Allgemeine war, das Gemüth, wie sie Kant nach Hume nannte, so gab es auch weder einen Realgrund für das Daseyn und Soseyn der drei Seelenvermögen noch ein reales Band derselben, welches sie in reale Wechselwirkung setzte, um sie in ihr durch einander zu steigern bis zu einer unberechenbaren Höhe.

Alle diese Fehler Kant's sind aus einer falschen psychologischen Grundlage hervorgegangen, und auf ihr haben Fichte, Schelling, Hegel und Andere bisher fortgebaut. Auf ihnen ist auch die neuste Philosophie Schelling's gebaut und seine Irrthümer, Unzulänglichkeiten und Halbheiten erklären sich einfach aus ihnen. Sie können nur durch eine neue Psychologie über-

wunden werden. Durch sie lösen sich nicht nur die Dunkelheiten, sondern auch die Unwahrheiten seiner logischen Begriffe, vor Allem der dunkle Grund als das Irrationale, als das Außer-sich-Seyn des Geistes u. s. w. Das Außer-sich-seyn des Geistes setzt sein In- und Bei-sich-seyn schon voraus, wie das Nicht-Ich das reine Ich voraussetzt.

Die subjective Natur des Ich ist der archimedische Punkt, den wir vor Allem gewinnen müssen, um die gesammte In- und Außenwelt zu bewegen. Das Ich ist nicht außer sich zu bringen, um die Natur oder Objectivität zu produciren, sondern wir müssen es nur in sich selbst bringen, es in sich und sein eigenes Wesen vertiefen und erweitern lassen, um in ihm die Möglichkeit, Macht zu finden, welche wir suchen. Der bewußten Geschichte des Ichs geht eine unbewußte voraus. In jener ist das Ich nicht wirklich außer sich, sondern in und bei sich selbst, nur erkennt es sich nicht als solches. Das Ich ist gar nie außer sich, so lange es wirklich existirt; denn in jeder Thätigkeit, sowohl in der, in welcher es seine eigenen Seelenvermögen durch die Functionen derselben hervorbringt, als auch in welcher es sich in dieser und sich selbst als den Grund derselben erfaßt, und sich so als das Ich und seine Vermögen aus sich setzt, ist es in und bei sich selbst. Denn es ist z. B. keine Empfindung, kein Gefühl und Trieb möglich, ohne daß es sich in sich reflectirt, und zwar nicht aus diesen, sondern in und aus sich selbst, wodurch es erst dieselbe möglich macht. Es ist also der Geist in aller seiner Thätigkeit immer in und bei sich selbst, und so Grund aller seiner Thätigkeit nur in verschiedener Form. Nur wenn man sein reines Wesen als unbestimmtes Allgemeines, unbestimmte, abstracte Einheit faßt und somit seine Wesenheit läugnet, wie dieses allerdings bisher immer geschehen ist, kann man dieses in Abrede stellen. Man läßt daher sich das Ich durch Anderes, als es selbst ist, bestimmen, in sich reflectiren und durch die Natur außer ihm zu sich kommen. Man substituirt ihm hier so ein anderes Wesen, als es selbst ist, aus dem sein Wesen entsteht,

durch welches es zu seinem Wesen kommen soll, — die Natursubstanz. In dieser ist das Ich angeblich außer sich und kommt durch sie zu sich selbst. Allein so lange das Ich, wie gesagt, sein Wesen nicht verliert, und dieses ist unmöglich, und als dieses thätig ist, also nicht Naturwesen wird, ist und bleibt es in und bei sich selbst und kommt nie außer sich. Nur hat es verschiedene Formen seines In- und Bei-sich-seyns, in welchen es erscheinen und sich entwickeln kann und sich entwickelt. Da dieselben durch Vertiefung und Erweiterung des Ich in sich selbst entstehen und diese sich potenzirt, so potenziren sich auch die Formen seines In- und Bei-sich-seyns. So kann es denn auch den natürlichen und geistigen Inhalt in diesen verschiedenen Formen in seinem Vorstellen, Fühlen und Begehren produciren. Das Ich besitzt sich also von Haus aus, ist Herr seines Seyns und Wesens, indem es sich aus und in sich reflectirt, nie absolut in Anderes reflectirt ist, aber in verschiedenen Formen sich in sich reflectirt. Es ist gar nicht in seinem Product verloren oder in ihm außer sich, sondern es ist sein Produciren und Product nur möglich durch das stete In- und Bei-sich-seyn- und Bleiben oder die reine Reflexion in sich. Jene Ansicht ist nur möglich, wenn man das Ich als unbestimmte, abstracte Einheit, nicht als bestimmtes Wesen ansieht. Denn alsdann ist jedes Product eine Beschränkung der gänzlich unbeschränkten, schrankenlosen Thätigkeit des Ich. Daher ist die Persönlichkeit als geistige Individualität eine Beschränkung statt eine Befreiung von allen innern und äußern Schranken, und es kann Gott kein persönliches Wesen seyn.

So gewinnen wir durch die Psychologie das reine Wesen des Ichs, welches wir durch seine bloß physiologischen Bestimmungen verloren haben. Die Psychologie soll nicht Zweck, sondern Mittel zu ihm seyn, wie ja die Seelenvermögen überhaupt nur diese Mittel zum Zweck sind. Aber durch sie kommen wir weiter, nämlich durch psychologische Begründung der metaphysischen Begriffe.

Weil Fichte nicht das reine Ich auf psychologischem Wege verfolgt und dieses durch seine unbewußte Geschichte zu seiner sich bewußten erheben und sich in ihr erst als Ich-setzen läßt, muß er seine Bestimmungen aus der empirischen Welt schöpfen und verfällt hierbei nothwendig dem unendlichen Proceß alles bloß empirischen Seyns, wird nicht Herr über dieses und frei von ihm und es selbst befreiend.

Läßt man nun aber doch den ersten Grundsatz Fichte's bestehen für den zweiten und dritten, so hat man wenigstens mit ihm die Aufgabe behalten, das Ich selbst zu setzen und es kann sich nicht in der Erfahrungswelt selbst verlieren. Diese Gefahr tritt ein, sobald die Wissenschaftslehre durch Aufgebung des ersten Grundsatzes alterirt wird. Diese Alteration finden wir in Schelling und Hegel, weßhalb sie auch nicht das Ich über das empirische Seyn hinausbringen. Sie fangen nun mit dem zweiten Grundsatz Fichte's an statt mit dem ersten. So steht Schelling gleich mit dem ersten Schritt in der Natur und sein Fortschritt ist, wie er uns jetzt selbst gesteht, ein durch die Erfahrung aufgedrungener. Auch in der Geistesphilosophie sind es empirische Gegenstände, das Recht, der Staat, die Religion, Kunst, durch welche sich der Geist verwirklicht. Auch diesen empirischen Inhalt findet der Geist vor, producirt ihn nicht aus seinem Wesen, wie auch nicht die Natur. Diesen Vorgang seiner frühern Philosophie wiederholt Schelling in seiner negativen Philosophie und legt hier seine Potenzenlehre zu Grunde. Allein deßhalb kommt auch der Geist nicht über diese empirische Erscheinung zum reinen Wesen des Ich. Selbst das Sollen ist mit dem reinen Ich Fichte's aufgegeben. Es ist nicht das Sollen des reinen Ich, sondern des empirischen, menschlichen, welches bei Schelling den Uebergang zur positiven Philosophie fordert und das sagt: ich will das Seyende, das existirt. Der nichtfreie, sondern bloß empirisch bestimmte Geist ist nicht der Geist der Zeiten und

Räume, sondern der empirisch beschränkte Raum- und Zeitgeist, wie er auch bei Hegel erscheint.

Diesen vom Empirischen nicht freien Character zeigt nun die negative und positive Philosophie Schellings. Diese letztere ist wesentlich Religionsphilosophie und zwar mit einem bestimmten empirischen, geschichtlichen Inhalt, welcher durch das absolute Wesen gegeben, deßhalb absolut seyn soll. Schelling erklärt seine positive Philosophie im Gegensatze zum Rationalismus für höhern Empirismus und geschichtlich. Sie beginnt mit der Urgeschichte in Gott, durch welche er sich als Gott setzt. Die auf sie folgende Geschichte des Menschen setzt die Urgeschichte fort und bringt die Sinnenwelt und deren Geschichte hervor. Diese, soweit sie bis jetzt vor uns liegt, ist der Inhalt der positiven Philosophie. Insofern erscheint die Aufgabe der positiven Philosophie, die Wirlichkeit zu erklären, wie sie in dieser Geschichte vor uns liegt. Da diese Geschichte den objectiven Hergang der Wirklichkeit, den ursprünglichen und von ihr abgeleiteten spätern zum Inhalt hat, so stellt sie, meint Schelling, diesen ihren Inhalt nach dem objectiven Hergang der Dinge selbst dar und ist so höherer Empirismus; und da die Philosophie denselben begreift oder erklärt, so ist sie rational, oder höherer Rationalismus, empirischer Rationalismus oder rationaler Empirismus. Allein einmal ist diese Geschichte nur Religionsgeschichte, Geschichte der positiven Religion, der natürlichen und geoffenbarten Religion. Von dieser Geschichte liegt nur ein kleiner Theil vor uns und nur dieser ist der Inhalt der positiven Philosophie, der andere, gewiß ungleich größere ist noch verborgen, und dieser muß doch eine vollkommenere Form dieser Geschichte, als die bisherige seyn. Dann ist diese Geschichte auch nur ein Theil der Culturgeschichte.

Allein die Aufgabe der Philosophie ist nicht, die vor uns liegende, empirische Wirklichkeit, sondern die ganze Wirklichkeit, die ist, war und seyn wird, zu begreifen. Sie muß sich daher der Mittel zur beständigen Erweiterung zu ihr und ihrer Geschichte versichern. So ist ihre Aufgabe nicht bloß zu begreifen

und zu erkennen; was ist, sondern auch, was seyn soll. Die Philosophie soll eine zukünftige Wirklichkeit nicht bloß aus der gegenwärtigen und vergangenen erschließen, sondern sie auch Kraft ihrer Idee fordern. In der Idee und den Ideen hat die Philosophie den höchsten Zweck alles Lebens, aller Geschichte und daher aus ihm zu bestimmen und zu fordern, was seyn soll. Dieses ist der Philosophie seit Kant zur strengen Gewissenssache gemacht. Sie ist in ihm als solche constitutive Macht im Theoretischen und Praktischen erschienen, weil sie sich der Idee und der Ideen als der höchsten Mächte bemächtigt und sich in ihrem Besitz gesetzt hat, um der praktischen Vernunft den Primat zu verschaffen. So ist auch die theoretische Vernunft in diesem Sinne praktisch und zwar ethisch praktisch geworden. Damit verlangt sie nicht bloß praktische Herrschaft ihrer Ideen und Ideale, wenn sie durchführbar, sondern auch wenn sie es nicht sind. Sie behalten in ihrem Sollen Geltung und fordern mithin, wenn die bestehende Wirklichkeit so beschaffen ist, daß sie in ihr nicht ausführbar sind, Umwandlung derselben, auf daß sie durchführbar werden. Sie fordern vom Geiste, wenn das Wissen vom Seyn noch kein vollkommenes wahres ist, sich zur Wahrheit zu erheben. Daher ist die Erkenntniß der Wahrheit die erste ethisch-praktische Forderung und Verpflichtung. Das Bestehende und die Geschichte desselben, wie alles Erfahrungsmäßige, erscheint daher als das Veränderliche, stets Umzuwandelnde, und die Philosophie besitzt in den Ideen und Idealen das Beständige und Ewige, durch welches die Vernunft über den ethischen Werth aller Erscheinungen zu entscheiden und seine sach- und zeitgemäße Umwandlung zu fordern nicht bloß die Berechtigung sondern Verpflichtung hat. Die Idee der Wahrheit hat daher in der Philosophie nicht factische, sondern ethische Uebereinstimmung des Seyns mit seiner Idee zum Maaßstabe und Inhalt. Die empirische Erkenntniß der Thatsachen und Erscheinungen im Gebiete der Natur und Geschichte, wie aller Wissenschaften ist eine ganz andere, als die philosophische, welche die Dinge in ihrem Seyn und Werden nach dem höchsten und letzten Zweck alles

Daseyns und Werdens beurtheilt und so über ihren ethischen Werth entscheidet. Sie hat daher die Wirklichkeit zu erkennen, wie sie ist, um zu bestimmen, wie sie seyn soll.

Schelling zeigt uns, daß in der Urgeschichte in Gott Idee und Wirklichkeit absolut mit einander übereinstimmen, und daher ist ihm der Begriff Gottes, insofern Gott existirt, die in der negativen Philosophie gesuchte und nicht gefundene Vereinigung des Empirismus und Rationalismus. Hier ist das Vernünftige Wirklichkeit und das Wirkliche vernünftig. In der Idee des Menschen ist diese Vereinigung möglich und gefordert, aber erst zu verwirklichen. In ihm sind aber die Principien, welche in Gott vereinigt sind, trennbar; es entsteht das im Menschen nur mögliche Irrationale wirklich, und damit beginnt die Geschichte der Sinnenwelt, welche zum Zweck ihres Entstehens hat, diese Trennung aufzuheben, das Irrationale zu beseitigen und die ursprüngliche von Gott gewollte Einheit der Principien, wie sie in ihm selbst ist, wiederherzustellen. Diese Herstellung erfolgt in der christlichen Religion, welche daher absolute Religion ist. In ihr ist jene ursprüngliche Einheit des Empirismus und Rationalismus zeitlich oder geschichtlich verwirklicht, und deßhalb ist sie absolute Religion. Die Philosophie, welche diese Einheit begreift und in ihrer Form verwirklicht, ist die absolute Philosophie. In diesem Sinne betrachtet Schelling seine Philosophie als die höchste und letzte, absolute Form der Philosophie.

Wenn so das Wirkliche absolut vernünftig und die Vernunft absolut wirklich geworden ist, dann kann auch die Philosophie keine andere Aufgabe mehr haben, als dieses zu begreifen und in die Form des Wissens zu erheben. Es giebt für sie kein Sollen mehr, sie hat dann nur das, was ist, nicht mehr, das, was seyn soll zu begreifen.

Ist dieses der Sinn der Schelling'schen positiven Philosophie, so stimmt sie hierin mit Hegel vollkommen überein, dem auch die christliche Religion die absolute Religion ist, welche nur noch die Form der Vorstellung hat, und nur durch die Philosophie zu begreifen, in die Form des Begriffs zu erheben ist.

Die Philosophie, welche so jene absolute Religion begreift, ist die absolute Philosophie. Auch die negative Philosophie Schelling's stimmt mit der Phänomenologie Hegel's insofern überein, als jene auch eine bloße Phänomenologie und zwar des logischen Geistes ist, der sich hier, wie dort, nur in verschiedenen Formen bei dem Einen und Andern potenzirt, und keine Befriedigung in der Wirklichkeit findet, durch welche er hindurchgeht, und nur Postulate in sich findet, über sie hinauszugehen. Auch die Formen dieser Wirklichkeit gleichen sich in beiden ganz. Freilich steht Schelling's Philosophie so hoch über der Hegel's, wie die positive Philosophie über der Logik, und dieses ist ein unermeßlicher Unterschied. Die Uebereinstimmung beider beruht darauf, daß sie das Princip der Fichte'schen Philosophie alteriren, und statt mit dem ersten mit dem zweiten Grundsatz desselben beginnen, und so nicht zur reinen Idealität des Geistes und der Wirklichkeit gelangen, welche in jenem ersten Grundsatze eigentlich enthalten und gefordert war, die aber Fichte selbst nicht fand, weil er das reine Ich für das unbestimmte, schrankenlose hielt, statt es zu bestimmen, und durch seine Bestimmungen zum schrankenfreien Ich zu machen. Dieser Irrthum und die Identificirung des reinen Ich als Erkenntnißgrundes mit dem Seynsgrund und somit des menschlichen mit dem göttlichen Ich sind es, welche auch von Schelling und Hegel, aber in einer die Wissenschaftslehre Fichte's alterirenden Weise fortgesetzt wurden.

Erkennt die Philosophie diese Irrthümer und weiß sie dieselben zu überwinden, so steht sie auf einem ganz neuen Boden, auf dem sie erst ein ganz neues Gebäude aufzurichten vermag, welches die großen Errungenschaften von Kant an bewahrt und sie von ihren Irrthümern gereinigt zu ihrer angestrebten Wahrheit und Vollendung bringt.

Das reine, aber bestimmte Ich mit seinem unbegreiflichen Anstoß in seiner Idee als der Idee des Wissens und zwar als Erkenntnißgrund derselben und durch sie alles Seyns erzeugt eine Erkenntnißlehre, welche kein bloßer reiner Rationalismus, sondern Idealismus ist. Dieser hat alsdann auch in sich selbst

schon den Gegensatz jedes Empirismus und Rationalismus überwunden, sie beide in sich vereinigt und bringt so erst den höhern und höchsten Gegensatz, nämlich den des Idealrealismus und Realidealismus hervor, um ihn nun auch zu vereinigen. Jener Rationalismus ist eine beschränkte Form des Idealismus, welche das Seyn nicht in, sondern außer sich hat und daher auch nicht aus sich im Erkennen setzen kann, am wenigsten aber den absoluten Realgrund alles Wissens und Seyns. Die Erkenntnißlehre hat zum Grund der Erkenntniß des Seyns die Idee, durch welche sie sich den Begriff des Seyns erzeugt, aber die Entwicklung desselben in unendlich steigerbaren Formen durch jene Idee der Realphilosophie als Aufgabe überliefert. Diese Idee ist aber hier als Erkenntnißgrund die Erscheinung ihres Seynsgrundes. Der Realidealismus trägt daher das Princip des unendlichen Fortschritts in sich, so daß er sich durch das Erfahrungswissen stets zu ergänzen und dieses selbst hinwiederum zu ergänzen vermag. Keine geschichtliche Erscheinung des Staats, der Religion, der Philosophie u. s. w. ist absolut, kein Geist einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Raums, einer bestimmten Nation ist absoluter Geist, sondern bloßer Local- und Zeitgeist, nicht Welt- und Menschheitsgeist. Dieser hat über jenen zu gebieten und ihn zu beherrschen.

Allein Schelling hält die Geschichte dieser irdischen Welt selbst nur für einen Theil der sich über das irdische Daseyn hinaus erstreckenden Geschichte der Sternenwelt. Das irdische Daseyn ist ihm nur eine einseitige Form der Geschichte, nur eine vorübergehende, vergängliche Gestalt der Welt. Hier sehen wir denn wieder das reine Ich Fichte's im ersten Grundsatz hervortreten mit seinen Postulaten. Es weist uns in eine unbestimmte Unendlichkeit des Daseyns hinaus. Allein hiermit erheben sich erst die ernstesten Schwierigkeiten in Betreff der Urgeschichte oder der Geschichte in Gott. Diese muß dann auch nur beschränkte Geschichte seyn, welche die Absolutheit Gottes bedroht, weil sie keine absolute Selbstoffenbarung Gottes ist und dieses wirkt auf die Potenzenlehre in der negativen und positiven Philosophie ver-

hängnißvoll zurück und stellt ihre Absolutheit gleichfalls in Frage. Jedoch in diese Fragen können wir uns hier nicht weiter einlassen, sie bedürfen aber jedenfalls der ernstesten Erwägung, und sie gesellen sich zu den vielen Schwierigkeiten der Schelling'schen Theologie. Allein Schelling sagt, die Aufgabe des Philosophen sey auch Probleme zu schaffen.

Hier habe ich indessen nur den allgemeinen Standpunkt und die Principien zur Geltung bringen wollen, welche zur Beurtheilung der Schelling'schen Philosophie einzunehmen und anzuwenden sind, ohne weiter in sie einzugehen. Auch will ich hiermit keine Veranlassung geben, mit gewöhnlichen Schlagwörtern sie zu verurtheilen. Schelling steht mir zu hoch und ist mir zu ehrwürdig und verehrungswürdig, kann ich sagen, sowohl wegen seiner positiven unschätzbaren Leistungen, als seines Strebens und Ringens nach einem unendlichen Ziel und noch weit über seine eigenen Resultate hinausstrebenden Leistungen, zu denen er jedenfalls anregte. Schelling steht hier als unübertreffliches Muster für alle Philosophen da durch seine unvergängliche Jugend, welche ihm eine unerschöpfliche Werdelust verleiht. Sein Geist hat eine unendliche Expansionskraft, welche alle Höhen und Tiefen des Seyns und Daseyns berührt, und eine Sehnsucht nach der Erreichung derselben offenbart. Wir können hierin unsern Maaßstab nicht hoch genug nehmen zur Würdigung dieses wunderbaren Mannes. Er ist nicht nach dem, was er errungen hat, sondern nach dem, was er zu erringen strebte, zu beurtheilen, und deßhalb handelt man ganz in seinem Geiste, wenn man nicht ihn anstaunt und die Kritik vor ihm verstummen läßt, sondern wenn man sie an ihm wirklich übt. Man handelt hierin, wie gesagt, nur in seinem eigenen Geiste, indem er immer über seine eigenen Errungenschaften hinausging, sie zur bloßen Durchgangsstufe herabsetzte, sich so beständig kritisirte und bei seinem letzten Resultat nur deßhalb stehen blieb, weil seinem Fortschreiten der Tod ein Ziel gesetzt hat. Bewundern wir in ihm die Kühnheit eines Geistes, der uns in die höchsten Regionen einführt, und seine Tiefe, mit welcher er Probleme schafft,

von denen sich sonst die Schulweisheit nichts träumen läßt, den sittlichen Ernst und die religiöse Weihe, mit denen er sie zu lösen sucht, die Fülle von Ideen, welche er überall entfaltet und die Anregung des Geistes zur Erforschung der tiefsten und höchsten Welt- und Lebensräthsel. Auch da, wo er irrt, ist er interessant, belehrend und anregend, den Geist reizend zum Weiterbringen. So viel ist gewiß: dieser außerordentliche Geist ist auch mit einem außerordentlichen Maaß zu messen und zu beurtheilen und am wenigsten mit gewöhnlichen, gang und gäben Kategorien abzuthun.

Es freut mich daher sehr, daß Männer der Hegel'schen Schule, wie Erdmann und Andere, diesen Standpunkt bei ihrer Erklärung und Beurtheilung Schelling's einnehmen, und ich heiße namentlich Erdmann's Schrift über Schelling und die von Plank: „Schelling's nachgelassene Werke" in diesem Sinne von Herzen willkommen.

Vor Allem wollen wir Schelling preisen, daß er der Philosophie so höchst wichtige Probleme geschaffen, auch wenn er sie selbst noch nicht gelöst hat. Desto mehr müssen wir uns des Grundes bewußt werden, weshalb ihm die Lösung unmöglich geworden, damit wir die Mittel und Wege, sie zu lösen, erforschen. Schelling hat die „weltumschaffende Macht" des neuern Idealismus gewürdigt, und ihn für die Vorhallen in's Heiligthum angesehen, durch welche man genöthigt sey hindurchzugehen, um in dasselbe zu gelangen. Vor Allem müssen wir aber auch, um den wirklichen Eingang in jenes Heiligthum zu finden, ganz durch die Vorhallen hindurchgehen: dieses geschieht durch die Erkenntnißlehre. Der Anfang, Fortgang und das Ende derselben muß in dem Princip gefunden werden, welches als Erkenntnißprincip die neuere Philosophie an ihre Spitze gestellt, und als solches bis Kant festgehalten hatte, um mit ihm seine wirkliche Begründung zu bewinnen. Hier müssen wir vor Allem wieder auf Fichte und dessen reines Ich zurückgehen. Von der Begründung dieses hängt nicht nur die Begründung und Gültigkeit, sondern auch die Verwirklichung des zweiten und dritten

Fichte'schen Grundsatzes ab; denn auf ihm beruht die Begründung der Möglichkeit der Erfahrung, die Ableitung der allgemeinen Erfahrungsformen, nämlich Raum und Zeit, die Bestimmung aller Erscheinungen in ihnen nach ihrem Wesen, und die Erhebung über jene; denn nur die wahrhaft freie Subjectivität kann jede Objectivität bestimmen und beherrschen, und sich zum Grund alles Seyns wirklich erheben, um nicht sowohl mit ihm zu enden, als vielmehr erst den wahren Anfang des Endes zu finden.

Man hat die Basis zur Begründung des Ich und der Erkenntnißlehre durch dasselbe nur auf die Psychologie, nicht auch auf die sie ergänzende und vollendende Pneumatologie gegründet, und hat so nur auf einem sinnlich empirischen Boden die rationale und transscendentale Erkenntniß entstehen und sich entwickeln lassen. Es ergiebt sich so nur eine einseitige und beschränkte, analytische und synthetische, keineswegs wahrhaft productive Erkenntniß. Auf jenem analytischen Standpunkt ist das Allgemeine nur empirisch allgemein, auf dem synthetischen rational oder bloß formal und erhält den empirischen Inhalt durch Analyse, um denselben zu formen. Jener empirische Inhalt ist so blind, diese Form leer. Die Formirung ist an diesen Inhalt gebunden, der aber als Erfahrungsinhalt unbestimmt unendlich ist, und das Denken zu seiner Verwirklichung an einen unendlichen Proceß verweist. Dieser Standpunkt Kant's soll bei ihm ergänzt werden durch die Ideen, welche diesen unendlichen Fortschritt als regulative Principien nur postuliren. Die Ideen treten dann in der praktischen Vernunft als constitutive Mächte auf, und auf diesen praktischen Standpunkt stellt Fichte das Ich, und begründet so dessen Autonomie. Das reine Ich soll diese Macht seyn. Schon Kant hatte das Ich „als ursprüngliche Einheit, welche die Mannichfaltigkeit durch seine Formen der Sinnlichkeit und die Verbindung derselben durch seine Kategorien erst möglich macht. Allein diese Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes und deren Verbindung haben ihren Grund in den drei Grundvermögen des Ich; und diese sind der Inhalt des reinen

Ich, durch welche dieses selbst vermittelt ist, und so durch sie wirkliches Ich wird. So ist das Ich nicht bloß unbestimmte, sondern concrete Einheit. Durch sie ist es reines Ich, und wirklich productiv und constitutiv. In jenen reinen subjectiven Bestimmungen hat es den Grund für seine eigenen Denk- und Erkenntnißformen des Seyns, und begründet so durch sie eine wirkliche Erkenntnißlehre. In dieser tritt nun das Ich als wirkliches Princip an die Spitze, und ist durch die Idee des Wissens des wirklichen Seyns, seines eigenen sowohl, als alles Seyns mächtig, und es erscheint als constitutive und productive Macht, um nicht das Seyn, sondern die Erkenntniß desselben durch seine möglichen Erkenntnißformen und Erkenntnißstandpunkte zu produciren und zu zeigen, wie das wirkliche Seyn in allen Formen derselben nothwendig zu denken und zu erkennen ist.

Indem nun Fichte das reine Ich als unbestimmtes, schrankenloses Ich faßte, setzte er es nicht als wirkliches Princip und productive, schrankenfreie und von den Schranken befreiende Macht für die Bestimmung der Erscheinungswelt, und fiel so selbst der Macht derselben anheim, über welche er sich nur durch Postulate erheben konnte.

Die Verwechslung des unbestimmten Ich mit dem reinen und des Ich als Erkenntnißprincips mit dem Seynsprincip, und so mit dem absoluten Ich, Gott, und die Verwechslung der Erkenntnißlehre mit der Logik und der Metaphysik im engern Sinne und endlich mit der Realphilosophie ist so ein für alle mal zu beseitigen, und hier überall das wahre Verhältniß zu begründen.

In dieser Verwechslung sehen wir noch Schelling und Hegel befangen; denn auch die Realphilosophie Schelling's ist deshalb nur gefordert, nicht begründet. Wird das Ich nicht von Anfang als wirkliches Princip gesetzt, welches im Besitze seiner selbst und aller seiner Vermögen, und durch sie im Besitze der Idee ist, um sich selbst und alles Seyn als Erkenntnißprincip durch sie zu bestimmen, und so des Seyns mächtig zu seyn; so bleibt man in der gedachten, analytischen und synthetischen Methode befangen, welche nur gegebenen Inhalt mit gegebener Form

des Erkennens verbinden kann, und kommt über den Gegensatz des Empirismus und Rationalismus nicht hinaus zum wirklichen Realprincip, und ebenso entsteht und entwickelt sich das Ich nicht aus sich selbst, sondern aus einem andern Seyn oder Wesen.

Nur wenn das Seyn dem Ich durch die Idee desselben von Haus aus immanent ist, giebt es eine Erkenntnißlehre, die zu wirklichen Realprincipien und damit zur Transscendenz führt, welche die Immanenz nur fortsetzt und vollendet, sich als die Einheit beider verwirklicht, und so als wahrer Realidealismus erweist.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns.

Von Adolf Zeising.

Sechster Artikel.: Die unbeschränkte Quantität als Zeit.

Die Zeit ist die unendliche Bewegung in Form der Rückkehr von der äußerlichen zur innerlichen Selbstauseinandersetzung. Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich alle an der Zeit unterscheidbaren Einzeleigenschaften: ihr Verhältniß zur Bewegung überhaupt und zum Raum insbesondre, ihre Successivität, ihre Unendlichkeit und unendliche Theilbarkeit, ihre Continuität und Unterscheidbarkeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihre Fähigkeit, der Inbegriff einer unendlichen Masse von verschiedenen Bewegungsacten zu seyn, und ihre Beziehung zur inneren Anschauung.

Von ihrem Verhältniß zur Bewegung überhaupt und zum Raum insbesondere ist bereits die Rede gewesen. Nach dem dort Gesagten ist auch sie unbegränzte Selbstbewegung in Form der Disposition, aber nicht wie die Zahl eine rein innerliche, auch nicht wie der Raum eine rein äußerliche, sondern vielmehr die Zurückführung der äußerlichen zur innerlichen, die successive Wiedereinführung des im Raum Disponirten in die Einheit des

absoluten Selbstbewußtseyns. Auch diese Bewegung muß, wie der Raum, als von einem Punkt ausgehend, mithin als eine im Princip ausdehnungslose Ausdehnung gedacht werden, aber nicht, wie die räumliche Ausdehnung, als die erste und ursprünglichste Selbstentäußerung des Alles in sich concentrirenden Urpunktes, welche sich mit einem Schlage vollzieht und sich in und mit ihrem Anfange zugleich vollendet, d. h. als Universalausdehnung setzt, sondern als eine secundäre Selbstentäußerung der in und mit dem Raum gesetzten Einzelpunkte, welche nur dadurch zur universalen, unendlichen Bewegung zu werden vermag, daß sie schrittweise von Punkt zu Punkt fortschreitet und in unaufhörlichem Prozeß nach und nach sämmtliche Einzelpunkte wieder mit dem Urpunkte vereinigt.

Hieraus erhellt, daß die Successivität die wesentlichste und am meisten charakteristische Eigenschaft der Zeit ist, dergestalt, daß zeitliche Ausdehnung und successive Ausdehnung nur zwei verschiedene Ausdrücke für einen und denselben Begriff sind. Ohne den Begriff der Successivität ist der Begriff der Zeit schlechterdings nicht zu denken und darum trifft die verbreitetste Definition, welche die Zeit als die „Form des Nacheinanderseyns" bestimmt, im Wesentlichen das Richtige. Daran, daß der Begriff des „Nacheinander" den Begriff der Zeit schon in sich schließt oder mit ihm zusammenfällt, ist kein Anstoß zu nehmen, denn das ist bei jedem Begriff, der das charakteristische Merkmal einer Definition bildet, nothwendig der Fall. Mangelhaft erscheint jene Definition nur insofern, als sie das charakteristische Merkmal an keinen Gattungsbegriff anlehnt, durch den sie mit den ihr nächstverwandten Begriffen des Raumes und der Zahl zusammengefaßt wird, weshalb wir es vorziehen, sie als „successiv oder nacheinander sich darstellende Größe oder Ausdehnung" zu bezeichnen. Diese Bestimmung ist nicht eine bloße Tautologie, denn es wird darin die Zeit nicht bloß in ihrer Besonderheit, sondern auch in ihrem Zusammenhang mit dem Allgemeinen bestimmt, und nicht bloß mit dem Allgemeinen schlechthin, sondern mit derjenigen Form des Allgemeinen, die gerade sie

mit den ihr nächst verwandten Formen umschließt, sie leistet also, was überhaupt die Definition zu leisten hat. Darin, daß die Zeit als successive Ausdehnung bestimmt wird, liegt zugleich die Andeutung, daß sie nicht als simultane Ausdehnung zu fassen sey. Hierin kann eine unberechtigte Verengerung des Zeitbegriffs zu liegen scheinen, insofern wir ja auch von einer Gleichzeitigkeit reden; bei näherer Erwägung zeigt sich jedoch, daß das gleichzeitig Existirende nicht in einem zeitlichen, sondern in einem räumlichen Zusammenhange steht. Es möchte so viel Gleichzeitiges existiren wie da wollte — bestünde daneben nicht auch etwas nacheinander, wir würden niemals zu dem Begriffe der Zeit, sondern nur zu dem Begriffe des Raumes gekommen seyn. Der Begriff der Gleichzeitigkeit ist daher nur der mit Beziehung auf die Zeit gedachte Raumbegriff. Er beruht darauf, daß sich die zeitliche Bewegung von jedem Punkte des Raumes aus nach allen Seiten und Richtungen hin zugleich entwickeln kann; dies aber hat seinen Grund nicht in der Zeit, sondern im Raume.

In unmittelbarstem Zusammenhange mit der Successivität der Zeit steht ihre Unendlichkeit. Die Zeit ist unendlich, weil der Raum unendlich ist. Die Unendlichkeit der Zeit ist daher keine selbstständige, sondern eine aus der Unendlichkeit des Raumes folgende, gerade wie auch die Unendlichkeit des Raumes nicht etwas an und für sich selbst Existirendes, sondern etwas in und mit der Unbeschränktheit der absoluten Selbstbewegung Gesetztes ist. Wird daher von der Zeit gesagt, sie ist ohne Anfang und ohne Ende, so hat dies nur insofern einen Sinn, als damit gemeint ist, daß sie in dem Raume als der Voraussetzung ihrer selbst ebensowenig eine Beschränkung erfahre, wie der Raum eine solche in der unbeschränkten Bewegung überhaupt erfährt. Wenn hier angenommen wird, daß die Zeit im Raume und in der Bewegung ihre Voraussetzungen habe, mithin nicht vor und außer, sondern nur nach und in dem Raume und der Bewegung zu denken sey, so wird dies vielleicht Manchem als eine Umkehrung des wirklichen Verhältnisses er-

scheinen, indem er meint, daß die absolute Selbstbewegung, die hier als die ursprünglichste Voraussetzung der Zeit wie des Raumes gesetzt werde, selbst nicht ohne Zeit gedacht werden könne. Dies ist aber ein falscher Schluß von dem Charakter der Einzelbewegung auf den der absoluten Selbstbewegung. Die Einzelbewegung, weil sie ein Fortschreiten von einem Einzelnen zu einem anderen Einzelnen ist, bedarf allerdings eines vermittelnden Continuums, in welchem dieses Fortschreiten stattfinden kann, und ist insofern nicht ohne Zeit zu denken. Die absolute Selbstbewegung hingegen bedarf, weil in ihr Agens und Actum unmittelbar Eins sind, dieser Vermittlung nicht. Bewegen und Bewegtwerden fallen bei ihr schlechterdings in einen und denselben Moment zusammen, es findet also bei ihr noch kein Vor- und Nacheinander von zwei oder mehreren Momenten, mithin auch noch keine Zeit statt. In und mit der Selbstauseinanderlegung des Selbst stellt sich nun zwar mit den Begriffen von Zahl und Raum auch der Zeitbegriff ein, zunächst jedoch nur als dispositive Bewegung überhaupt, also nur in seinem allgemeinen Princip, nicht in seiner speciellen Eigenthümlichkeit. Aus dieser Allgemeinheit hebt sich aber zunächst einerseits der Zahlbegriff, andererseits der Raumbegriff, jener als noch rein innerliche, dieser als ursprünglichste äußere Disposition heraus, und erst hierauf springt als Ergebniß der Reflexion, daß das Außer-einander-seyn nur eine Folge des unmittelbaren Beisammenseyns seyn könne, daß zwischen Eins und Zwei das Verhältniß des Nacheinander bestehen müsse, der Zeitbegriff mit Klarheit hervor. In und mit den Begriffen der Bewegung, der Zahl und des Raumes sind also zwar schon die Elemente des Zeitbegriffs, aber noch nicht der Zeitbegriff selbst gesetzt: denn erst müssen Eins und Zwei selbst gesetzt seyn, ehe jenes als das Erste und dieses als das Zweite gedacht werden kann. Der Begriff des Nachher erfolgt erst aus der Vergleichung des Nachher mit dem Vorher. Wollte man annehmen, die Urbewegung habe, um sich *in* sich als Zahl und *außer* sich als Raum zu disponiren, schon einer Zeit bedurft, so müßte man zugleich an-

nehmen, daß sie dabei etwas ihr Fremdartiges, ein Begränzendes zu überwinden gehabt habe. Dies widerstreitet aber ebenso sehr dem Begriff der unbeschränkten Selbstbewegung wie dem der Raumschöpfung. Will man sich von der letztern als dem Uract der sich entäußernden Selbstbewegung überhaupt eine einigermaßen für uns denkbare Vorstellung machen, so kann man sich dieselbe nur als die unmittelbare Selbsterfassung des Seyns als des allein und unbeschränkt Seyenden denken; hierbei aber wird das außerhalb Seyende noch als Nichts, das Nichts aber als das Nichtbeschränkende oder Freiheitgewährende, d. h. als Raum für eine unbeschränkte Entfaltung des einen und alleinigen Seyns gesetzt. So gedacht erscheint die Raumschöpfung in der That als eine Schöpfung aus Nichts, als die Verwandlung des Nichts in Etwas, nämlich in ein unbeschränktes, freies Gebiet für die absolute, universale Selbstbewegung. Zu dieser Schöpfung bedarf es aber keiner Zeit: denn sich selbst als das Alleinseyende erfassen und sich als freies, allmächtiges Wesen innerhalb eines nicht beschränkenden Gebietes oder Raumes denken ist schlechthin ein und derselbe Act, in welchem das Eine gerade dadurch das Außer-sich-seyn schafft, daß es dasselbe als solches negirt und als etwas zu ihm Hinzugehöriges für sich in Anspruch nimmt. Ganz anders verhält es sich mit der Zeit. Ist der Raum als das unmittelbare Product der Ur- und Universalbewegung zu fassen, so kann hingegen die Zeit nur als das Product der an den Raum gebundenen und im Raum sich aneinanderreihenden Einzelbewegungen angesehen werden. In dieser Form ist die Bewegung nicht mehr schlechthin selbstständig und frei, sie hat im Raum etwas zu überwinden, sie kann sich daher nicht mehr auf einmal, sondern nur nach und nach, d. h. nur dadurch vollziehen, daß sie nacheinander die im Raum unterscheidbaren Punkte durchschreitet und hierdurch die simultane Ausdehnung des Raumes für sich in eine successive oder zeitliche verwandelt. Die Zeit hat daher den Raum und die Bewegung schlechthin zu ihrer Voraussetzung; sie ist nicht die ursprüngliche, absolut unbedingte, sondern die durch den Raum bereits mo-

rirte oder temperirte Bewegung (tempus). Die Anfangslosigkeit der Zeit besteht also nur darin, daß sie in einem selbst anfangslosen Princip wurzelt, und ebenso beruht ihre Endlosigkeit nur darauf, daß der Raum, in welchem die dem Begriff der Zeit zum Grunde liegende Aufeinanderfolge der Einzelbewegungen stattfindet, selbst unendlich und mithin für die zeitliche Ausdehnung in ihm keine Begränzung ist.

Die unendliche Ausdehnung der Zeit unterscheidet sich von der des Raumes noch dadurch, daß sie als solche nicht Ausdehnung nach allen möglichen Richtungen, sondern nur Ausdehnung in einer Richtung ist. Da nämlich ihr eigentliches Wesen nur auf dem successiven Fortschreiten von Punkt zu Punkt beruht, so kann sie in ihrer Totalität nur als ein unendliches Continuum von Zeitpunkten gedacht werden, wie die Linie als ein Continuum von Raumpunkten gedacht wird. Daher redet man bei der Zeit nur von einer Dimension und bezeichnet dieselbe, wie die der Linie, als Länge. Auf die Richtung, welche irgend eine die Zeit ausfüllende Einzelbewegung im Raume verfolgt, wird hierbei keine Rücksicht genommen, sondern man faßt die Punkte, welche im Begriff der Zeit zu einem Continuum verknüpft werden, lediglich als vor- und nacheinander befindliche Punkte auf, gleichviel ob sie im Raum vor und hinter, über und unter, oder rechts und links von einander liegen. Mit dem Begriff der zeitlichen Ausdehnung ist daher stets eine Abstraction von der Richtungsverschiedenheit des Raumes verbunden; das die Zeit denkende Bewußtseyn faßt an den verschiedenen endlichen Bewegungen nicht die Wege in's Auge, auf denen dieselben im Raume fortschreiten, sondern nur das allen gemeinsame Vor- und Nacheinander der Fortschrittsmomente als solcher. Die zeitliche Ausdehnung läßt sich daher als eine Indifferenzirung oder Neutralisation der verschiedenen räumlichen Richtungen ansehen, ja man kann sagen, in der zeitlichen Anschauung wird das vom Centrum der Raumanschauung nach allen Richtungen sich ausbreitende Strahlenbüschel in einen einzigen Radius zusammengefaßt und auch an diesem nicht das

gleichzeitige Vor- und Hintereinanderseyn seiner dem Centrum des denkenden Bewußtseyns näher und ferner liegenden Punkte, sondern nur die Aufeinanderfolge der Momente, in denen die näheren Punkte früher, die ferneren später in das Centrum des Bewußtseyns einrücken, in Betracht gezogen. Will man sich von diesem Proceß eine einigermaßen anschauliche Vorstellung machen, so vergegenwärtige man sich, daß in jedem Augenblicke allseitig um uns herum eine unzählige Masse von Bewegungen stattfinden, vor und hinter uns, rechts und links von uns, über und unter uns, und daß dieselben theils aus weiter Ferne, theils aus unmittelbarer Nähe, theils auf directen, theils auf indirecten Wegen, theils durch unser Auge, theils durch irgend einen anderen Sinn oder auch durch einen inneren Act unseres Bewußtseyns zu unserem Bewußtseyn gelangen. Auf alle diese Unterschiede nimmt jedoch das Bewußtseyn, sofern es all' diese Bewegungen zeitlich auffaßt, keine Rücksicht, sondern betrachtet sie so, als ob sie alle in einer einzigen geraden Linie, die sich mit der einen ihrer beiden Richtungen in ihm selbst verliert, hinter einander lägen und auf diesem geraden Wege sämmtlich wie ein einziger Act in es eindrängen. Mögen daher der im Raum gleichzeitig vor sich gehenden Acte noch so viele und noch so verschiedene seyn, sie werden vom zeitlich denkenden Bewußtseyn nur als ein einziger Act, nur als ein das Bewußtseyn gerade jetzt in Bewegung setzendes Moment gedacht, und wenn es daher von demselben noch andere Acte unterscheidet, gilt ihm als unterscheidendes Merkmal für dieselben nur der Umstand, daß dieselben nicht in demselben Augenblick, nicht gerade jetzt in ihm eintreffen, sondern entweder bereits früher in ihm eingetroffen sind oder erst später in ihm eintreffen werden.

Der centrale Kern des Zeitbegriffs ist daher der Begriff des Jetzt oder der Gegenwart. Er ist gleichbedeutend mit dem Begriff des Moments, und dieser hat für die zeitliche Ausdehnung dieselbe Bedeutung, wie der Begriff des Punktes für die räumliche. Auch er gilt als zeitlich ausdehnungslos, und dieses ist, wie beim Punkt, so zu verstehen, daß er das

selbst zeitlose Princip der Zeit, nämlich das schlechthin einfache, unmittelbar mit sich selbst eins seyende Selbstbewußtseyn ist. Wie der Raum dem Punkt gegenüber dessen unendliche Umgebung (Peripherie, Sphäre) ist, so ist die Zeit dem Moment gegenüber die denselben als unendlicher Diameter durchschneidende gerade Linie, die auf der einen Seite des gegenwärtigen Moments als Vergangenheit, auf der andern als Zukunft gedacht wird.

Wie die Unendlichkeit des Raumes ist auch die der Zeit nicht bloß eine äußere, sondern auch eine innere, d. h. sie besteht nicht bloß darin, daß sich die Zeit vom Punkt der Gegenwart einerseits unendlich in die Vergangenheit, andererseits unendlich in die Zukunft erstreckt, sondern auch darin, daß sich jeder auch noch so kleine Zeittheil in noch kleinere Zeittheile zerlegen läßt. Die Zeit ist also, wie der Raum, unendlich theilbar; die Minute zerfällt in Secunden, die Secunde in Terzen u. s. w u. s. w. Der Begriff des Moments, der als absolut kleinster, schlechthin einfacher und unzerlegbarer Zeittheil gedacht wird, steht mit dieser unendlichen Zerlegbarkeit der Zeit nur scheinbar im Widerspruch. Es gilt in Beziehung auf ihn dasselbe, was wir über den Punkt gesagt haben.

Im engsten Zusammenhange mit der unendlichen Theilbarkeit der Zeit steht ihre Continuität: denn unendlich theilbar ist sie eben nur, weil wir in ihr nie zwei Momente so nahe zu setzen vermögen, daß wir nicht noch Momente, durch die sie verbunden werden, zwischen ihnen annehmen könnten. Wir sind daher genöthigt, uns zwischen ihren einzelnen Momenten überhaupt gar keine Unterbrechung, sondern ihre Aufeinanderfolge als eine unmittelbare und stetige zu denken. Auf Grund des Umstandes, daß wir vom Moment der Gegenwart aus den unmittelbar vorangegangenen bereits als Moment der Vergangenheit und den unmittelbar folgenden noch als Moment der Zukunft fassen, also die drei nächst zusammenliegenden Momente in drei verschiedene Zeitabschnitte verlegen, ist von Einigen die Meinung aufgestellt, die Zeit sey nicht als eine continuirliche,

sondern, wie die Zahl, als eine discrete Größe aufzufassen. Hierbei vergißt man aber, daß sich jeder Punkt, den wir als Moment der Gegenwart denken, ebensowohl als Schlußmoment der Vergangenheit, wie als Anfangsmoment der Zukunft denken läßt, daß also die Gegenwart die Vergangenheit und Zukunft ebenso innig verbindet, als sie dieselben scheinbar scheidet, daß sie zwischen beiden gleichsam nur das mittlere Glied einer stetigen geometrischen Proportion (2:4 = 4:8) ist, das als solches ebensowohl dem ersten, wie dem zweiten der als gleichgesetzten Verhältnisse angehört. Uebrigens wird ja auch dadurch, daß von drei unmittelbar zusammenliegenden Momenten der eine als Moment der Vergangenheit, der zweite als Moment der Gegenwart und der dritte als Moment der Zukunft gedacht wird, keiner derselben als außerhalb der Zeit liegend, vielmehr jeder derselben als zur Zeit hinzugehörig gedacht, und so sind wir überhaupt nicht im Stande, uns irgend einen Moment zu denken, der nicht selbst Zeit wäre, sondern den Fluß der Zeit irgend wo oder irgend wann unterbräche. Und darum eben sind wir gezwungen, die Zeit ebenso sehr wie den Raum als ein unendliches Continuum zu denken.

Mit ihrer Continuität steht, wie eben berührt, die Möglichkeit, sie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu unterscheiden, nicht in Widerspruch. Diese Unterschiede sind überhaupt keine absoluten, sondern nur relative. Nur in Vergleich mit dem Moment, den wir eben als Moment der Gegenwart empfinden, erscheinen uns die ihm vorangegangenen Momente als Momente der Vergangenheit und die uns nach ihm noch bevorstehenden als Momente der Zukunft. An sich betrachtet ist also jeder Moment irgend einmal Moment der Gegenwart, Moment der Zukunft und Moment der Vergangenheit. Ein und derselbe Moment, der uns in der Gegenwart ein Moment der Zukunft ist, ist uns später ein Moment der Gegenwart, und noch später ein Moment der Vergangenheit; ja in gewissem Betracht sind uns sämmtliche Momente, auch diejenigen, welche wir als vergangene und zukünftige betrachten, stets Momente der

Gegenwart, denn wir werden uns ihrer nur dadurch bewußt, daß wir sie uns vergegenwärtigen, d. h. daß wir vom Moment der Gegenwart aus uns entweder ihrer erinnern oder uns eine voraneilende Anschauung von ihnen bilden. In ihrer Relativität verhalten sich Vergangenheit und Zukunft zu einander wie die entgegengesetzten Richtungen innerhalb einer und derselben räumlichen Dimension, z. B. wie oben und unten, wie rechts und links, wie vorn und hinten: denn sie stehen wie diese zwar in einem Gegensatze zu einander, aber nur von einem beliebig dahin und dorthin zu verlegenden mittleren Standpunkte aus. So wie dieser Standpunkt verrückt wird, können zwei Momente, die früher als vergangene und zukünftige unterschieden wurden, beide zu vergangenen oder auch beide zu zukünftigen werden, ebenso wie der Gegensatz zwischen oberen und unteren, diesseitigen und jenseitigen, vordern und hintern Punkten wegfällt, wenn der mittlere Standpunkt, für den dieser Gegensatz galt, aufhört, dieser zu seyn. Die unendliche Reihefolge der Zeitmomente läßt sich daher auch mit der einerseits negativen, andrerseits positiven Zahlenreihe und mit dem indifferenten Null in der Mitte vergleichen. Wie die positiven und negativen Zahlen nur vom Nullpunkt aus einen Gegensatz bilden, so auch nur die Momente der Vergangenheit und Zukunft vom Indifferenzpunkte der Gegenwart aus. Abgesehen hiervon lassen sie sich auch als eine unendliche und völlig gleichmäßige Progression in einer und derselben Richtung denken, wie es z. B. mit den Jahren der Geschichte geschieht, wenn man sie nicht nach christlicher Zeitrechnung als Jahre vor oder nach Christi Geburt, sondern nach jüdischer Zeitrechnung als Jahre nach Erschaffung der Welt bestimmt.

Sofern wir unter den drei Formen der Zeit vorzugsweise die Gegenwart als Zeit betrachten und diese in demselben Momente, in welchem wir sie als Gegenwart erfassen wollen, schon zur Vergangenheit geworden ist, nennen wir auch die Zeit überhaupt vergänglich und wandelbar. Auf die Zeit als solche leiden aber diese Attribute bei genauerer Ausdrucksweise keine Anwendung: denn die Zeit im Ganzen dauert trotz des

immerwährenden Wechsels ihrer Formen ununterbrochen und unaufhörlich fort. Ihre Vergänglichkeit ist daher, wie die des Seyns überhaupt, nur ein Formenwechsel, und gerade darauf, daß dieser Formenwechsel niemals unterbrochen wird und niemals aufhört, beruht ihre Continuität und Unendlichkeit, so wie auch ihre Fähigkeit, nicht bloß flüchtige Gegenwart, sondern auch „ewig stillstehende" Vergangenheit und „in gemessenem Schritt näherrückende" Zukunft und insofern nicht minder wie der Raum eine allgemeine Form für Alles, was da ist, was da war und was da seyn wird, zu seyn.

Wie man aber bei dem Raum, wenn er als allgemeines Receptaculum alles Seyenden gedacht wird, die endlichen Erscheinungen, welche ihn ausfüllen, noch nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern nur ihrer Möglichkeit nach denkt, so faßt man auch bei der Zeit, wenn sie als Inbegriff sämmtlicher endlicher aufeinanderfolgender Bewegungsacte gedacht wird, die sie ausfüllenden Acte nicht von Seiten ihrer realen, sondern nur von Seiten ihrer idealen oder potentialen Existenz auf. Gleichwohl bringt uns der Begriff der Zeit dem Standpunkte, auf dem wir uns das Unendliche als den Inbegriff einer unendlichen Zahl wirklich verschiedener und in ihrer Verschiedenheit real sich voneinander abgränzender Einzeldinge denken müssen, wiederum einen Schritt näher. Bestand nämlich beim Zahlbegriff die Disposition des Unendlichen nur darin, daß es überhaupt als disponibel und unterscheidbar, als ein nicht schlechthin einfaches, sondern die Mehrheit in sich bergendes Seyn erkannt wurde, und stellte sich sodann beim Raumbegriff jene allgemeine Unterscheidbarkeit theils als eine Verschiedenheit der Orte und Richtungen, theils als eine Verschiedenheit des quantitativen Maaßes, mithin als eine Verschiedenheit von vorn und hinten, rechts und links, oben und unten, lang und kurz, breit und schmal, hoch und tief u. s. w. dar, so bringt uns der Zeitbegriff zu diesen und allen sich daraus entwickelnden Unterschieden noch die Unterschiede des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, des Früheren und Späteren und in Vereinigung mit dem Zahl- und Raumbegriffe die

Unterschiede des Mehr- und Mindervergangenen, des Mehr- und Minderzukünftigen, des Gleichzeitigen und Ungleichzeitigen, des absolut Stillstehenden, des absolut Verschwindenden und des Schritt vor Schritt Fortschreitenden u. s. w. hinzu. Jede dieser Differenzen allein und für sich ist nicht im Stande, vom Begriffe des Unendlichen zu der Vorstellung von wirklich gesonderten, innerhalb des Unendlichen von diesem und den übrigen Einzeldingen sich mit einer gewissen Selbstständigkeit und Bestimmtheit abgränzenden Endlichen überzuführen, aber jede von ihnen liefert dazu einen wesentlichen Beitrag, und was sie vereinzelt nicht können, leisten sie im Zusammenhange. Die räumlichen Bestimmungen leisten daher schon mehr als die Zahlbestimmungen, sofern sie die numerischen Bestimmungen des Mehr und Minder in sich mit aufnehmen; und noch mehr als die räumlichen Bestimmungen leisten die zeitlichen, sofern sie auch diese mit sich vereinigen, wie es geschieht, wenn das im Raum Nebeneinanderbestehende und miteinander in das Bewußtseyn Eintretende als gleichzeitig gedacht wird. In noch höherem Grade aber ist dies der Fall, wenn man sich zum Bewußtseyn bringt, daß jede als zeitliche Succession gedachte Bewegung zugleich eine Bewegung im Raum ist, und zwar nicht bloß eine Bewegung des Unendlichen als solchen, sondern eine von einem einzelnen Raumpunkt ausgehende und immer nur durch einzelne Raumpunkte fortschreitende und auf diese Weise nach und nach in die aller Bewegung zum Grunde liegende Einheit des Selbstbewußtseyns zurückkehrende Bewegung ist. Denn mit dem Begriff einer solchen Einzelbewegung innerhalb der allgemeinen Bewegung sind wir von dem Begriff des starren, an die Universalbewegung gefesselten Raumpunktes zu dem Begriff eines im Raum sich selbst bewegenden Zeitpunktes oder Moments gelangt, und einem Wesen, welches diesem Begriffe entspricht, vermögen wir nicht mehr eine im Allgemeinen schlechthin aufgehende, nur in, mit und von dem Allgemeinen gesetzte, sondern auch eine an und für sich selbst etwas seyende, zwar im Allgemeinen wurzelnde und dem Allgemeinen zustrebende, aber zwischen seinem Ursprung und Ziel sei-

nen Weg sich selbst bestimmende Existenz zuzuschreiben. So potenzirt sich also der Begriff dessen, was innerhalb des Unendlichen zunächst als Eins von Vielen, sodann als Punkt im Raum und hierauf als Moment in der Zeit unterschieden wurde, unter Voraussetzung einer Combination und Complication dieser Begriffsmetamorphosen, zu dem Begriff eines innerhalb des Unendlichen in gewissem Grade selbstständigen und frei beweglichen Endlichen, und der Zeitbegriff ist derjenige, in welchem diese Combination und Complication am vollkommensten vollzogen oder richtiger für den Act der Vollziehung vorbereitet wird. Es leuchtet nämlich ein, daß eine Wiederzusammenfassung der dispositiven Formen nur durch eine Zurückbeziehung derselben auf das Selbstbewußtseyn als ihre einheitliche Quelle bewerkstelligt werden kann. Dieser Bedingung entspricht aber der Zeitbegriff dadurch, daß er alle Einzelacte der Universalbewegung nur von Seiten ihres Einrückens in das Selbstbewußtseyn auffaßt. In der zeitlichen Auffassung eines Bewegungsactes liegt also allemal schon die Intention, irgend ein Moment der dispositiven Bewegung mit einem Act der einfach positiven Bewegung in Beziehung zu setzen. Damit aber, daß wir uns dieses zum Bewußtseyn bringen, sind wir eigentlich schon über den Begriff der rein dispositiven Bewegungsformen hinausgelangt und zu der Erkenntniß vorgeschritten, daß sich die unendliche Selbstbewegung nicht bloß in einfach positiver oder dispositiver, sondern auch in compositiver Form darzustellen vermag, und daß sie dies muß, wenn wirklich die unterscheidbaren Momente in ihr denjenigen Grad von Selbstständigkeit und Freibeweglichkeit erhalten sollen, durch den sie uns nöthigen, sie als Endliche von realer Bestimmtheit und Abgeschlossenheit innerhalb des Unendlichen zu denken. Von den verschiedenen Modificationen, in denen sich die compositive Form des Unendlichen darstellt, werden wir im nächsten Artikel reden; ehe wir jedoch zur Erörterung derselben übergehen, müssen wir noch einiger an den Begriff der Zeit sich anschließender Vorstellungen gedenken, welche erkennen lassen, in wie engem Zusammenhange der Zeitbegriff mit dem Begriff der

endlichen Erscheinungen steht, dergestalt, daß beide Begriffe auf das Leichteste in einander überfließen.

Zu diesen Vorstellungen gehört besonders diejenige, die man sich von dem Maaß der Geschwindigkeit, nach welchem die Zeit fortzuschreiten scheint, zu machen pflegt. Faßt man nämlich an der Zeit nur den Moment der Gegenwart in's Auge, so scheint sie im Ru, wo sie da ist, auch schon vorüber zu seyn, also mit absoluter Geschwindigkeit sich zu bewegen. Richtet man hingegen den Blick auf die Vergangenheit, so scheint sie jedweder Bewegung, auch der langsamsten, zu entbehren und geradezu absoluter Stillstand zu seyn. Und blickt man endlich in die Zukunft, so stellt sie sich uns als eine stets gleichmäßige, nach unverrückbarem Tempo näher kommende Bewegung dar. Es ist also für die gewöhnliche Auffassung wirklich wie der Dichter sagt:

Zögernd kommt die Zukunft hergezogen,
Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen,
Ewig still steht die Vergangenheit.

So natürlich sich aber auch diese Auffassungsweise darbietet, so beruht sie dennoch auf einer Illusion und diese hat ihren Grund wiederum darin, daß es sehr schwierig ist, den Begriff der Zeit und ihrer Fortschrittsmomente in seiner Reinheit festzuhalten und ihn nicht mit dem Begriff der wirklichen endlichen Bewegungsacte, welche ihren Inhalt bilden, zu confundiren.

Zieht man nämlich in Erwägung, daß es sich bei der Bewegung der Zeit immer nur um das Fortrücken von Punkt zu Punkt handelt, durch welches die Einzelbewegungen in die Einheit des Bewußtseyns eintreten und daß die einzelnen Raumpunkte, welche nach und nach überwunden werden müssen, als solche einander quantitativ und qualitativ gleich, nämlich als verschwindend klein und als noch nicht mit einem specifisch verschiedenen, sondern nur mit dem durchaus gleichartigen Inhalt des absoluten Selbstbewußtseyns ausgefüllt, zu denken sind, so ist von vornherein klar, daß auch die innerhalb der successiven Ausdehnung den einzelnen Raumpunkten entsprechenden Zeit-

punkte als gleichgedacht werden müssen und daß mithin der Fortschritt der Zeit von Punkt zu Punkt, sofern dabei eben von dem specifischen Inhalt der Einzelbewegungen abstrahirt wird, nur ein durchaus gleichmäßiger seyn kann, d. h. daß die Zeit in jedem verschwindend kleinen Zeittheil auch nur um einen verschwindend kleinen Raumtheil fortschreiten kann. Scheint es also, als ob das Fortschreiten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit geschehe, so hat dies nur darin seinen Grund, daß wir dieses bestimmte Verhältniß der reinen Zeitpunkte zu den reinen Raumpunkten aus den Augen verlieren, indem wir den einen oder den anderen entweder Größen von wirklicher Ausdehnung — also den Raumpunkten wirkliche Raumabtheilungen und den Zeitpunkten wirkliche Zeitabschnitte — oder gar die solche Raum- und Zeitgrößen ausfüllenden wirklichen Erscheinungen substituiren. Denken wir nämlich die Vergangenheit, so denken wir uns in der Regel nicht bloß einen einzelnen Moment derselben, sondern auf einmal die Summe aller Momente, die sich in ihr bis zum Punkt der Gegenwart bereits aneinandergereiht haben, wir verfolgen also die Zeit hier gar nicht in ihrem Fortrücken von Punkt zu Punkt, sondern ziehen nur das bisher erzielte Resultat in Betracht, und es ist also natürlich, daß sie uns, so aufgefaßt, als bewegungslos, als ewig stillstehend erscheinen muß. Sobald wir anders verfahren, sobald wir uns das allmälige Entstehen der Vergangenheit vorzustellen suchen, fällt jene Illusion sofort weg, wir erkennen sodann, daß jeder Moment in ihr dem vorangegangenen ganz ebenso schnell gefolgt ist, wie diejenigen Momente aufeinander folgen, welche wir unmittelbar als Momente der Gegenwart empfinden. Hieraus erhellt zugleich, welchen Sinn es hat, wenn wir der Bewegung der Gegenwart eine pfeilschnelle Geschwindigkeit beilegen. Es bedeutet dies eben nichts weiter, als daß ein Moment eben nicht länger dauert als ein Moment: denn indem wir die Gegenwart so schnell verschwindend denken, fassen wir sie eben von vornherein schon als einen verschwindend kleinen Zeittheil, als den Moment, in welchem das Bewußtseyn

der Gedanke des Jetzt durchzuckt, als das Jetzt in dem Augenblicke, in welchem es wirklich jetzt ist, auf; es ist also die Vorstellung vom blitzschnellen Enteilen der Gegenwart eine vollkommen richtige, aber es ist damit keineswegs gesagt, daß der Moment der Gegenwart rascher enteilt, als dereinst die Momente der Vergangenheit enteilt sind und die Momente der Zukunft enteilen werden. Nehmen wir die Gegenwart nicht in so strengem Sinne, d. h. nicht als einen einzigen Moment, sondern als eine wenn auch nur kurze Reihe von Momenten, z. B. als den Zeitabschnitt einer Stunde, so kann uns ihr Schritt im Gegentheil höchst träge und langsam vorkommen, wie uns umgekehrt eine bereits zurückgelegte, also vergangene Zeit von weit längerer Dauer, z. B. ein Jahr, ein Decennium u. s. w. wie im Fluge dahingeschwunden erscheinen kann.

Die allein richtige Vorstellung von der Geschwindigkeit der Zeit als solcher, d. i. der noch inhaltslos gedachten Zeit ist daher diejenige, welche sich ihren Fortschritt als einen durchaus gleichmäßigen und temperirten, d. h. als einen solchen denkt, der mit der Durchschreitung gleich großer Raumlängen stets auch gleich große Zeitabschnitte zurücklegt: denn das Continuum dieses für alle Bewegungen gemeinsamen Bewegungsprocesses ist eben das, was wir Zeit nennen.

Ein solcher schlechthin gleichmäßiger Bewegungsproceß existirt aber in der unserer Betrachtung zugänglichen Wirklichkeit nicht. Denn wenn wir die verschiedenen Einzelbewegungen mit Beziehung auf den Raum, welchen sie in einem bestimmten Zeitabschnitt durchmessen, betrachten und in diesem Betracht mit einander vergleichen, so finden wir, daß die zeitliche Ausdehnung, deren verschiedene Einzelbewegungen zur Durchmessung einer und derselben Raumlänge bedürfen, eine unendlich verschiedene ist, d. h. daß die Zurücklegung eines und desselben Weges innerhalb des Raumes von einer Bewegung in längerer, von einer andern in kürzerer Zeit vollzogen wird. Das schlechthin gleichmäßige Fortschreiten der Zeit existirt also für uns nur in der Idee, nämlich in der gleichmäßigen Aufeinanderfolge der Momente unseres

Bewußtseyns, welches nach und nach die äußeren Bewegungen in sich aufnimmt. An äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen bemerken wir ein solches nur annäherungsweise, und diejenigen unter ihnen, welche in dieser Beziehung unserer idealen Anschauung am vollkommensten entsprechen, benutzen wir dazu, uns von den Fortschritten der Zeit auch ein gegenständliches, im Einzelnen erfaß- und bestimmbares Bild zu entwerfen. Als die gleichmäßigsten aller realen Bewegungen bieten sich uns hierbei die Bewegungen der Weltkörper dar; uns den Erdbewohnern insbesondre der Kreislauf der Erde um die Sonne, der Umlauf des Mondes und die Rotation der Erde um ihre eigne Axe. Nach diesen also zerlegen und bestimmen wir die an und für sich continuirliche und unbestimmbare Succession der Zeitmomente, und wofür diese von der Natur gegebenen Bewegungen nicht ausreichen, helfen wir uns durch künstliche Instrumente, Uhren, Chronometer u. s. w. Diese von der Natur oder Kunst geregelten Bewegungen gelten uns also gleichsam als Repräsentationen der gleichmäßigen Zeitbewegung überhaupt, und dienen uns zugleich als Maaßstab, um an ihnen alle übrigen Einzelbewegungen zu messen und ihnen ihren bestimmten Platz innerhalb der allgemeinen Zeitbewegung anzuweisen.

Alle Zeitbestimmungen, mögen sie Bestimmungen der Zeitdauer oder der Zeitlage, des Wielange oder des Wann seyn, sind daher zugleich räumliche Bestimmungen. Sage ich z. B., es sey etwas an dem und dem Tage geschehen, so heißt dies nichts Anderes als es sey geschehen, während sich die Erde innerhalb ihres Kreislaufs um die Sonne gerade in der und der Stellung befand; und lege ich einer Bewegung die Zeitdauer einer Stunde bei, so will dies nichts Anderes sagen, als die Bewegung habe irgend einen Raum in derselben Zeit zurückgelegt, in welcher der große Zeiger der Uhr seinen Kreislauf auf dem Zifferblatt beendigt.

Fasse ich bei der Bestimmung der Zeitdauer einer einzelnen Bewegung nicht bloß das Quantum des Raumes, welches diese Bewegung selbst zurückgelegt, sondern auch dasjenige, welches in

derselben Zeit die den Zeitproceß repräsentirende Bewegung oder irgend eine andere Einzelbewegung durchmißt, und finde ich bei der Vergleichung beider Raumquanta, daß das eine größer oder kleiner ist als das andre, so erkenne ich zwischen dem Fortschritt beider Bewegungen eine Differenz, die als Unterschied der Geschwindigkeit aufgefaßt wird. Die Unterschiede der Geschwindigkeit bestehen aber auch hier nicht an der Zeitbewegung als solcher, denn diese schreitet beständig mit gleicher Geschwindigkeit fort, sondern nur an der Einzelbewegung und der die allgemeine Zeitbewegung repräsentirenden Bewegung, sofern beide mit einander verglichen werden. Die Geschwindigkeit, als graduell verschieden gedacht, ist daher zwar etwas, was an der Zeit gemessen wird und insofern etwas zum Zeitbegriff in Beziehung Stehendes, aber sie ist nicht etwas der Zeit selbst Angehöriges, keine Eigenschaft der Zeit, sondern vielmehr etwas mit der Zeit in Gegensatz Stehendes. Denn die größere Geschwindigkeit einer Bewegung reducirt die Zeit, welche zur Durchmessung eines bestimmten Raumes nothwendig ist, auf ein kleineres Maaß. Dagegen die kleinere Geschwindigkeit macht zur Durchmessung desselben Raumes ein größeres Zeitquantum nöthig. Zeit und Geschwindigkeit stehen also, mit Beziehung auf einen und denselben zu durchmessenden Raum gedacht, in einem entgegengesetzten, umgekehrten Verhältnisse, während Raum und Geschwindigkeit, mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit gedacht, in gleichem proportionalen Verhältnisse stehen. Denkt man sich daher eine Bewegung als Maximum der Geschwindigkeit, so muß man sie sich zugleich als Maximum der Raumdurchmessung, aber als Minimum des Zeitmaaßes denken, d. h. man muß sie sich in einem einzigen Zeitmoment den ganzen unendlichen Raum ausfüllend vorstellen. In diesem Sinne haben wir uns, wie oben gezeigt, die absolute Selbstbewegung, so fern sie als zur Form des Raumes sich disponirend gedacht wird, als absolute Geschwindigkeit zu denken. Unter den Einzelbewegungen ist keine, welche dieses höchste Maaß der Geschwindigkeit besäße. Selbst die Bewegung des Lichtes erscheint dagegen langsam. Trotz dem,

daß das Licht 42,000 Meilen in einer Secunde durchläuft, gebraucht es $10^3/_4$ Jahre, um von einem Fixstern im Sternbilde des Schwans bis zu unserer Erde zu gelangen. Und was ist diese Raumdistance in Vergleich mit dem unendlichen Raum! Nur der Gedanke, indem er den Raum selbst als das Allumfassende, Unbegränzte denkt, vermag momentan jene höchste Geschwindigkeit in sich zu reproduciren. Aber diese Reproduction ist, sofern sie von einem endlichen Bewußtseyn vollzogen wird, nicht eine Durchmessung des wirklichen, sondern nur des gedachten, des intelligiblen Raumes, und dieser läßt sich nur mit einem concentrirten Spiegelbilde des wirklichen Raumes vergleichen.

Umgekehrt läßt sich auch von keiner einzigen Bewegung behaupten, daß sie das absolut geringste Maaß der Geschwindigkeit besäße. Gebe es auch eine Bewegung, die in Millionen von Jahren nur um einen einzigen Punkt fortrückte, man könnte sich doch noch eine millionenmal und abermals millionenmal langsamere denken. Das Minimum ist hier, wie überall im Gebiet der Quantität, so unerreichbar wie das Maximum. Eine Bewegung, welche der Geschwindigkeit ganz und gar ermangelte, ist undenkbar. Die Geschwindigkeit ist eine der Bewegung wesentliche, von ihr schlechthin unzertrennliche Eigenschaft, und zwar diejenige, durch welche das in einer Bewegung zwischen dem zurückgelegten Raum und der dazu verwendeten Zeit bestehende Verhältniß bezeichnet wird. In der Physik wird daher die Geschwindigkeit als der durch die Zeit dividirte, die Zeit hingegen als der durch die Geschwindigkeit eingetheilte Raum gedacht, $C = \frac{S}{T}$ und $T = \frac{S}{C}$. Zeit und Geschwindigkeit verhalten sich daher zu einander wie zwei Factoren, welche sich in einer Bewegung vereinigen müssen, wenn ein Raum von bestimmter Größe das Product der Bewegung seyn soll. Was der Factor der Geschwindigkeit leistet, braucht der Factor der Zeit nicht zu leisten. Muß, wie bei der absoluten Selbstbewegung, der Factor der Zeit als ausdehnungslose Zeit**einheit**, d. h. als schlechthin einfaches Zeitmoment gedacht werden, so hat die Geschwindigkeit

Alles allein zu leisten. Die Bewegung ist in diesem Fall lediglich durch sich selbst, d. h. ohne durch die Zeit multiplicirt zu werden, dem Raum gleich, nämlich Bewegung als unbeschränkte simultane Ausdehnung, in welcher die Zeit als successive Ausdehnung verschwindet, oder was dasselbe ist, als absolute Gleichzeitigkeit gedacht wird.

Hieraus ist ersichtlich, inwiefern Herbart Recht hat, wenn er die Geschwindigkeit als das einfache Moment der Bewegung betrachtet und die Ausdehnung der Bewegung oder den durchlaufenen Raum als das Product der durch die Zeit multiplicirten Geschwindigkeit ansieht. Dies ist nämlich zwar insofern richtig, als man unter Geschwindigkeit den bestimmten Grad der Geschwindigkeit an einer nach Raum und Zeit bestimmten, also einzelnen Bewegung versteht, aber es ist nicht richtig, wenn man sich unter Geschwindigkeit die absolute Geschwindigkeit denkt, d. h. unter ihr diejenige Eigenschaft der Bewegung versteht, vermöge welcher sie das räumliche Auseinanderseyn wirklich als ein zeitliches Ineinanderseyn, als ein Simultan- oder Aufeinmalseyn erscheinen läßt. Gerade in diesem unbedingten Sinne hat aber ursprünglich Herbart selbst die Geschwindigkeit gefaßt, wenn er sagt, der Begriff der Geschwindigkeit sey der Gedanke der Thesis, welche ihre Antithesis zugleich in sich fasse und von sich ausstoße. Die vollkommene Ueberwindung dieses Widerspruchs vermag nur die absolute Geschwindigkeit, welche zur Setzung des Nebeneinander keines Nacheinander von mehreren Momenten (also keiner Zeit), sondern nur eines einzigen Moments (des selbst noch nicht als Zeit zu denkenden Zeitprincips) bedarf, zu leisten. Wenn also die einzelne Bewegung diesen Widerspruch nur unvollkommen, nur annäherungsweise zu überwinden vermag, d. h. wenn sie zur Setzung des Nebeneinander nicht ganz und gar des Nacheinander oder der Zeit zu entbehren vermag, so muß angenommen werden, daß ihre Geschwindigkeit nicht mehr die totale, unbeschränkte Geschwindigkeit ist, sondern in demselben Maaße bereits eine Verminderung oder Division erfahren hat, in welchem sie einer Vermehrung oder Multiplication durch die Zeit

bedarf, um zu leisten, was sie für sich allein nicht zu leisten vermag. Streng genommen ist also die Zeit einer bestimmten Bewegung nicht als ein Multiplicator der Geschwindigkeit überhaupt, sondern nur als der Multiplicator eines größeren oder kleineren Bruchtheils der Geschwindigkeit und zwar als derjenige anzusehen, dessen es bedarf, um den Bruchtheil wieder zum Werth des Ganzen zu erhöhen. Eine Multiplication der unbeschränkt gedachten Geschwindigkeit ist undenkbar, denn sie würde nichts anderes als eine Vervielfältigung des unendlichen Raumes bedeuten, was ein Unsinn ist.

Daß der Begriff der absoluten Geschwindigkeit als der durch nichts gehemmten Bewegung wirklich mit dem Begriff des Raumes als der simultan gedachten unbeschränkten Ausdehnung identisch ist und sonach nicht vermittelt zu werden braucht, erhellt auch daraus, daß sich der Verstand sofort in unauflösliche Widersprüche verwickelt, wenn er jene unmittelbare Identität vergißt und sich darauf einläßt, sich das Zustandekommen der in der Zeit vor sich gehenden Bewegung als einer successiven Ueberwindung des stetig und unendlich theilbar gedachten Raumes zu erklären. Wäre nicht in und mit dem Raume die Bewegung als simultane Ueberwindung des außer der Bewegung Seyenden bereits von vorn herein gesetzt, so würde in der That, wie Zeno zu beweisen suchte, eine einzelne Bewegung nicht haben zu Stande kommen können. Hätte wirklich eine Bewegung nicht eher entstehen können, als bis von dem ganzen zu durchmessenden Raume die Hälfte desselben, sodann von dieser Hälfte wieder die Hälfte u. s. w. durchmessen worden wäre, so hätte allerdings die Bewegung gar nicht entstehen können, weil jede Hälfte eine Hälfte, die früher überwunden seyn mußte, in sich trägt. Gegen den Schluß, den der Verstand hier macht, ist nichts einzuwenden. Nun wissen wir aber durch die Erfahrung, daß es trotzdem eine Bewegung giebt. Sollen wir nun nicht annehmen, daß diese Erfahrung eine absolute Täuschung ist, oder sollen wir nicht zwischen ihr und den Ergebnissen des Verstandes einen unauflöslichen Widerspruch gelten lassen, so bleibt uns nichts Anderes

übrig, als die Voraussetzung jenes an sich richtigen Verstandesschlusses, d. h. die Annahme, daß die Bewegung überhaupt nur successiv, nur unter Mitwirkung der Zeit zu Stande kommen könne, als falsch zu erkennen, mithin anzunehmen, daß es eine unabhängig von der Zeit und vor der Zeit existirende Bewegung giebt, die nicht als Product, sondern als Producens von Raum und Zeit zu denken ist.

Alles also deutet darauf hin, daß die Geschwindigkeit überhaupt nicht in der Zeit als der successiven, sondern in dem Raume als der simultanen unter den dispositiven Formen der unendlichen Selbstbewegung, und noch tiefer im einfach positiven Selbstbewußtseyn, in welcher das Subject der Bewegung unmittelbar sich selbst als Object erfaßt, ihren Grund hat. Daher kann die Geschwindigkeit, sofern wir eine solche als Eigenschaft zeitlicher Erscheinungen finden, nicht die Geschwindigkeit schlechthin, sondern nur eine begränzte, bestimmte, auf ein bestimmtes Maaß reducirte Geschwindigkeit seyn. Dieses Quantum der Geschwindigkeit kann selbstverständlich nicht als ein Quantum der zeitlichen Ausdehnung gedacht werden, da es ja mit diesem in umgekehrtem Verhältnisse steht; auch läßt es sich nicht einfach als ein räumliches Quantum ansehen, da es als solches nicht die Vorstellung einer successiven Ausdehnung zu erwecken vermag; endlich läßt es sich auch nicht als eine bloß arithmetische Größe fassen, da es nicht ohne Einmischung zeitlicher und räumlicher Größenbegriffe zu denken ist. Wenn es nun trotzdem als Quantum und mithin als Größe gedacht werden muß, kann es nicht mehr als eine einfache, sondern nur als eine aus arithmetischen, räumlichen und zeitlichen Elementen zusammengesetzte Größe, oder genauer, als ein in Zahlen sich ausdrückendes Verhältniß zwischen einer räumlichen und einer zeitlichen Größe genommen werden. Hiermit haben wir aber nur eine Vorstellung von den verschiedenen Momenten, aus denen stets ein Quantum der Geschwindigkeit zusammengesetzt ist, nicht aber einen Begriff von dem einheitlichen Grunde desselben gewonnen. Um diesen zu finden, müssen wir nothwendig weiter zurückgehen, nämlich zu

derjenigen Form des Seyns oder der unendlichen Selbstbewegung, die wir überhaupt als das einheitliche Princip von Zahl, Raum und Zeit haben erkennen müssen, nämlich zum absoluten Selbstbewußtseyn, und dies thun wir, wenn wir das Quantum oder Maaß der Geschwindigkeit nicht mehr als eine extensive, sondern als eine intensive Größe fassen.

Der Begriff der intensiven Größe ist in der Form, in welcher er sprachlich hingestellt wird, eine contradictio in adjecto. Denn der Begriff der Größe ist in seiner ursprünglichen Bedeutung gleichbedeutend mit Ausdehnung oder Extension, und gerade als Extension wurde die Größe oder Quantität der rein innerlichen Bewegung des Selbstbewußtseyns als der Intensität oder Qualität i. e. S. gegenübergestellt. Spricht man also von einer intensiven Größe, so liegt darin zugleich eine Setzung und Wiederaufhebung des Begriffs der Ausdehnung. Gleichwohl ist der diesem Ausdruck zum Grunde liegende Begriff nichts weniger als sich widersprechend, vielmehr, richtig gedacht, in sich abgerundet und unentbehrlich; denn er bedeutet eigentlich eine extensive Größe, die auf eine nur intensiv zu denkende Bewegung als ihren Grund zurückdeutet oder umgekehrt eine ursprünglich intensiv zu denkende Bewegung, die sich in ihrer Wirkung nach außen, also in einer Extension zu erkennen giebt und demzufolge sich selbst an dem Maaß der Extension messen und insofern indirect als Größe fassen und bestimmen läßt. Genau betrachtet liegt also in dem Begriff einer intensiven Größe nicht die Setzung eines Widerspruchs, sondern vielmehr die Aufhebung des Gegensatzes zwischen der einfach positiven und den dispositiven Formen der Bewegung, zwischen reiner Innerlichkeit und reiner Aeußerlichkeit, zwischen der vorzugsweise so genannten Qualität und der Quantität. Ziehen wir nun in Erwägung, daß der tiefste Grund dieser Aufhebung nur in dem Wesen der unendlichen Selbstbewegung selbst liegen kann, so erkennen wir, daß uns der Begriff der intensiven Größe, zu dem wir von dem Begriff einer quantitativ bestimmbaren Geschwindigkeit zeitlicher Bewegungen aus getrieben wurden, dazu nöthigt, die unendliche Selbstbewe-

gung nicht bloß in einfach-positiver oder dispositiver, sondern auch in compositiver Form zu denken; d. i. als eine Macht zu erkennen, welche jenen Gegensatz nur setzt, um ihn zu einer höheren, inhaltvolleren Einheit, zu einer in sich mannichfaltigen Harmonie zu vermitteln, und dieses dadurch erreicht, daß sie die dispositiven Formen als Mittel zur Entfaltung und Offenbarung der einfach-positiven Formen, dagegen diese als den innern Grund und das verknüpfende Band der dispositiven Formen erscheinen läßt. Hiermit aber zwingt uns der Begriff der intensiven Größe zugleich zu der Annahme, daß die unendliche Selbstbewegung dadurch, daß sie aus einer einfach-positiven Form die dispositiven Formen entwickelt, die erstere in den letzteren keineswegs völlig aufgehen und verschwinden läßt, sondern sich vielmehr in ihnen als ihr eigentliches Wesen und Princip gegenwärtig und lebendig erhält. Darum müssen wir annehmen, daß nicht bloß in Zahl, Raum und Zeit überhaupt, sondern auch in jeder Einheit der Vielheit, in jedem Punkt des Raumes und in jedem Momente der Zeit ein Act des absoluten Selbstbewußtseyns enthalten ist, und daß mithin das, was wir bisher als bloße Bruchtheile oder Quanta der Zahl, des Raumes und der Zeit ansahen und als etwas bloß Aeußerliches dem Innerlichen gegenüberstellten, selbst etwas am unendlichen Selbstbewußtseyn Participirendes ist, mithin auch in irgend einem Maaße, welches sich freilich nicht direct, sondern nur in den von ihm erfüllten Raum- und Zeitquanten messen läßt, der Selbsterkenntniß, Selbstempfindung und Selbstbestimmung theilhaftig, folglich ein in höherem oder niederem Grade selbstständiges, mithin ein vom unendlichen Seyn nicht wesentlich, sondern nur graduell, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschiedenes Seyendes, ein Abbild der unendlichen Selbstbewegung im Kleinen und Endlichen seyn muß. So setzt sich der Begriff einer intensiven Größe in den Begriff eines selbstständigen mit einem bestimmten Maaß intensiver und extensiver Bewegung ausgestatteten Wesens um, und damit gewinnen wir die Vorstellung, daß das Unendliche nicht bloß als ein Inbegriff unselbstständig in ihm zerfließender Zahl-, Raum- und

Zeittheile, sondern auch als ein Complex endlicher und als solcher im Unendlichen von Unendlichen sich unterscheidendem Wesen zu denken ist. Nach dieser Vorstellungsweise, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Begriff der zeitlichen oder successiven Bewegungen entwickelt, stellt sich das Unendliche selbst nicht mehr als schlechthin einfache Selbstposition, auch nicht als inhaltslos auseinanderfallende Selbstdisposition, sondern als eine inmitten der Auseinandersetzung die Einheit behauptende Selbstcomposition dar, und dieser Form des Unendlichen müssen wir daher unsere nächste Betrachtung widmen.

Ueber den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant.

Von Dr. Jürgen Bona Meyer.

Zweiter Artikel.

Nachdem Wirth's Besprechung meiner Vorlesungen „Zum Streit über Leib und Seele" in dieser Zeitschrift, mich veranlaßte ebenda B. 37 S. 227 in einem ersten Aufsatze meine Ansicht „über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant" darzulegen, hat Wirth im letzen Hefte der Zeitschrift diese meine Quasi-Entgegnung berücksichtigt in einem Aufsatz „über die Gränzen der Selbsterkenntniß." Da in demselben meine Ansicht mißverstanden scheint, so ist es mir lieb, daß durch das Hinausschieben der Abfassung meines zweiten Artikels mir nun noch die die Möglichkeit gegeben ist, die Mißverständnisse zu beseitigen. — Es war meine Absicht zu zeigen, wie sich Kant's Kriticismus zur Seelenfrage stellte und welche Berechtigung die Rückkehr zu diesen Standpunkt für die Philosophie unserer Tage oder eigentlich für die Philosophie der ganzen Folgezeit habe. Ich suchte kurz darzustellen, was zwar im Allgemeinen als bekannt festgehalten aber doch im Einzelnen oft genug in seiner vollen Schärfe übersehen wird, daß nämlich Kant's Kriticismus die menschliche Vernunft für unfähig erklärt das Wesen der Seele

zu erkennen, daß Kant diesen Kriticismus nur durch einige Annahmen über das Schicksal und die Natur der Seele ergänzt, zu welchen der Mensch durch Forderungen seiner praktischen Vernunft gezwungen wird und daß Kant von dieser wissenschaftlich festen Begründung abgesehen nur eine subjektive Neigung offenbart, das Wesen der Seele, wie überhaupt das Wesen der gesammten Erscheinungswelt sich idealistisch zu denken. — Es wurden auch bereits Andeutungen von mir gemacht über eine andere Ergänzung des Kant'schen Kritismus, welche darzulegen Zweck dieses zweiten Aufsatzes seyn soll. Doch sey es mir verstattet zuvor noch einmal Kant selbst über das Ziel und die Bedeutung seines Kriticismus sich aussprechen zu lassen. — „Die Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande u. dergl., sagt Kant in den „Träumen eines Geistersehers" W. W. Bd. 7, S. 102, „bringen anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung und ziehen den Menschen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinsicht jedesmal mit sich bringt. Wenn diese Nachforschung aber in Philosophie ausschlägt, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältniß zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Marksteine werden gelegt, welche die Nachforschung aus dem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen. Wir haben einige Philosophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeit zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Gesichtskreise der Menschen liegt." — „Welche Nothwendigkeit verursacht, daß ein Geist und ein Körper zusammen Eins ausmachen, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen andern sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch

sonst dreist bin, meine Verstandsfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu schonen (wenn ich sonst einige Neigung zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstriren." — Kant's kritische Zurückhaltung einer wissenschaftlichen Entscheidung über die Natur der Seele ist klar in diesen Worten ausgesprochen.

Seine Neigung zu einer idealistischen Ansicht von dieser Natur spricht Kant eben so klar in den ebenda S. 45 stehenden Worten aus: „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt bin, das Daseyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen," wie er offen bekennt, daß ihm der Grund zu dieser Neigung dunkel ist.

Wie wenig Gewicht Kant auf die Vorstellungen von der Seele legt, zu denen ihn diese seine Neigung führt, spricht er eingehend also aus: „Endlich würde ich entweder dieses Wenige von der geistigen Eigenschaft meiner Seele wissen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden seyn, davon gar nichts zu wissen. — Wollte man diesen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den meisten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, so könnte ich es auch geschehen lassen. Alsdann würde ich mich zu den Füßen dieser Weisen niederlassen, um sie also reden zu hören. Die Seele des Menschen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeschreiblich kleiner Platz in demselben ist ihr Aufenthalt. Daselbst empfindet sie wie die Spinne im Mittelpunkt ihres Gewebes, die Nerven des Gehirnes stoßen oder erschüttern sie, dadurch verursachen sie aber, daß nicht dieser unmittelbare Eindruck, sondern, welcher auf ganz entlegne Theile des Körpers geschieht, jedoch als ein außerhalb des Gehirnes gegenwärtiges Objekt vorgestellt wird. Aus diesem Sitze bewegt sie auch die Seile und Hebel der ganzen Maschine, und verursacht willkürlich Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr seichte oder gar

nicht beweisen, und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur ebenso schwach wiederlegen. Ich würde also mich in keine Schulgezänke einlassen, wo gemeiniglich beide Theile alsdann am meisten zu sagen haben, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts verstehen; sondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieser Art leiten kann. Weil also nach den mir angepriesenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie sie im Raume gegenwärtig ist, von jedem Element der Materie nicht unterschieden wäre, wo die Verstandeskraft eine innere Eigenschaft ist, welche ich in diesen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenn gleich selbige in ihnen allen angetroffen würde, so könnte kein tauglicher Grund angeführt werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Substanzen sey, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besondern Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der thierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähigkeit des Denkens und der Willkühr zu statten kommt. Alsdann aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches sie von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Natur unterschiede. Leibnitz's scherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Kaffee Atome verschluckten, woraus Menschenseelen werden sollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf solchen Fall dieses denkende Ich nicht dem gemeinen Schicksale materieller Naturen unterworfen seyn, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftighin dahin wiederum zurückkehren? Es ist bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen." — Kant erklärt sich also seinerseits für die

idealistische Auffassung des Geistes, ohne theoretisch ihre ausschließliche Berechtigung aufweisen zu können, nur deshalb, weil die entgegengesetzten Auffassungen zu Folgerungen Anlaß geben, die anzunehmen seiner Neigung widersteht. —

Ihm scheint aber weder die Enthaltsamkeit jenes Kriticismus dem Zweifel, noch die Subjectivität dieser Neigung der blaßen Willkühr gleich gestellt werden zu können, vielmehr glaubt er auf diesem Wege allein freie Hand zu gewinnen, um für die wichtigsten Fragen die der menschlichen Natur entsprechenden Antworten zu geben und die fehlende Sicherheit der menschlichen Ueberzeugung auf anderem Wege erlangen zu können. Denen, die geneigt seyn könnten, seinen Kriticismus mit dem Skepticismus zu verwechseln, sagte Kant schon in der Krit. d. r. Vern. (W. W. Bd. 2, S. 587.): „Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der oben genannte zweite (auf Censur der Vernunft gerichtete) Schritt ist skeptisch und zeigt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zu Grunde hat, nämlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reiner Erkenntniß a priori, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Censur, sondern Kritik der Vernunft ist, wodurch nicht blos Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben, nicht blos Unwissenheit an einem oder anderm Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Prinzipien bewiesen wird. So ist der Skepticismus ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zu beständigem Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sey

nun der Erkenntniß der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb derer alle unsere Erkenntniß von Gegenständen eingeschlossen ist.“ —

Denen, die dieses kritische Abstecken der unsrer Erkenntniß angewiesenen Grenzen verwarfen, weil es nichts Positives biete, die also dem Kriticismus einen positiven Nutzen absprachen, sagte Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, das sey soviel als sagen, „daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur sey, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein Jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne.“ (W. W. Bd. 2., Supplement II, S. 676 u. ff.) „Wenn es also mit einer nach Maaßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer seyn kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniß zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun blos auf die Cultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatism so früh und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie Niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vortheil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.“ — Kant findet also den positiven Nutzen des Kriticismus darin, daß er die jugendliche Kraftvergeudung der Spekulation verhütet und den natürlichen, sittlichen Glauben gegen spekulative Angriffe sicher stellt, indem er die Gewißheit giebt, daß die Behauptungen der Gegner sich nicht

auf Beweise stützen lassen. In diesem Sinne konnte Kant sagen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen," und konnte er behaupten, der Verlust, den die speculative Vernunft durch den Kriticismus an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden müsse, treffe nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen. Der gemeine Menschenverstand komme zur Hoffnung eines künftigen Lebens nur durch die bleibende Unzufriedenheit mit dem Zeitlichen, gewinne das Bewußtseyn der Freiheit nur durch die klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen und halte den Glauben an einen weisen Welturheber fest im Hinblick auf die Ordnung, Schönheit und Vorsorge in der Welt. Um die subtilen philosophischen Beweise für das Recht dieser Annahmen kümmere sich der gemeine Menschenverstand nicht, und ebenso berühre ihn weder die dogmatische Bezweifelung noch die kritische Auflösung dieser Beweise. Die durch den Kriticismus herbeigeführte Veränderung betreffe also nur die arroganten Ansprüche der Schulen. Dem gemeinen Menschenverstand aber bleibe nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinne vielmehr dadurch noch an Ansehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige sey, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Cultur dieser allgemein und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. — Dem spekulativen Philosophen läßt er dabei die Aufgabe alle jene subtilen Gründe und Gegengründe prüfend zu einer Kritik der Vernunft zu verarbeiten, „um durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker ohne Kritik unausbleiblich verwickeln und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen."

Daß Kant damit nicht gewillt war für die philosophische

Darstellung der menschlich natürlichen Weltansicht bei dem Berufen auf den sogenannten gemeinen Menschenverstand stehen zu bleiben, sagt er besonders klar in den Prolegomena zur Metaphysik (W. W. Bd. 3 S. 148): „Gemeiner Verstand hat weiter keinen Gebrauch, als so ferne er seine Regeln — in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie a priori und unabhängig von der Erfahrung einzusehen gehört für den spekulativen Verstand, und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniß zu thun, und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer, wenn man sich im Gedränge sieht, und sich in seiner Spekulation weder zu rathen noch zu helfen weiß. — Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze seyn, die unmittelbar gewiß sind, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniß können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, das sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen als mathematische Sätze. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind." — Kant will in der Metaphysik als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft kein Berufen auf den gemeinen Menschenverstand dulden, aber er will bei gewissen Angelegenheiten mit Verzicht auf rein spekulative Erkenntniß einen vernünftigen Glauben mit Beziehung auf das Praktische. —

Da nun Kant der Meinung war auf dem Gebiete des Praktischen aus der uns selbst gewissen Idee sittlicher Freiheit

auch die Ideen von Gott und Unsterblichkeit ableiten zu können, die auf dem Wege der Erkenntniß nicht zu gewinnen waren, und Kant somit meinte einen ausschließlich vernünftigen Glauben praktisch deducirt zu haben, der das negative Resultat des Kriticismus uns positiv ergänze; so trifft natürlich seine Philosophie durchaus nicht der Vorwurf, daß er die Entscheidung über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit zu einer Sache der beliebigen subjektiven Meinung gemacht habe. Für ihn gab es nur ein praktisch vernünftiges Glauben und der Unterschied seiner philosophischen Weltansicht von den Systemen des Dogmatismus bestand prinzipiell nur darin, daß er dieses Glauben nicht für ein durch Vernunftbeweis erkanntes Wissen hielt. —

Wie steht es nun aber in dieser Beziehung mit einer Ansicht, die auch diesen letzten sittlichen Halt dem Kriticismus opfern zu müssen glaubt, die nicht davon ausgeht das Recht eines intellektuellen Glaubens dem sittlich bedingten an die Seite zu stellen, sondern zunächst sich gezwungen fühlt zu behaupten, daß aus der Idee der Freiheit keine andere Vernunftidee mit allgemeiner Nothwendigkeit abgeleitet werden kann, die also auch in der Idee der Freiheit nur eine subjektive Thatsache des menschlichen Geistes findet, die keine Brücke schlägt zum Jenseits der objektiven Wahrheit? — Bleibt hier noch etwas Anderes übrig als das blos subjektive willkürliche Meinen, der unbestimmte gesunde Menschenverstand und somit das Aufgeben der Philosophie als Wissenschaft? — Das ist die Frage, die meiner eigenen Ansicht gestellt ist und die ich beantworten will, indem ich zugleich sage, was ich für eine nothwendige Ergänzung des Kantischen Kriticismus halte. Es wird dies im Grunde auf die Ansicht hinauslaufen, daß Kant die psychologische oder anthropologische Grundlage seiner Philosophie nicht genügend geschätzt, jedenfalls nicht genügend entwickelt hat und daß auf diesem Wege die nothwendige wissenschaftliche Ergänzung gesucht werden muß. Im Principe schließt sich also damit meine Ansicht dem Bestreben an, welches Fries in seiner Philosophie gezeigt und beson-

ders klar und präcis in der Vorrede zu seiner Kritik der Vernunft ausgesprochen hat; auch halte ich allerdings diesen Weg des Philosophirens für den einzigen, der dem Geiste der Kantischen Philosophie nicht untreu wird. In diesem Sinne scheint Fries auch mir den Ruhm des ausgezeichnetsten Schülers Kant's zu verdienen, den ihm Reinhold in seiner Geschichte der Philos. Bd. 3. S. 225 zuschreibt, ohne daß ich damit jeden Vorwurf, den Fries Kant macht, unterschreiben oder jede Ergänzung, die Fries und seine Schule versuchte, für genügend halten mögte.

Daß der Geist der kritischen Philosophie eine psychologische Grundlage fordert, ist schon von Vielen gesagt worden. Die Einen behaupten wie Biedermann in seiner deutschen Philos. von Kant Bd. 1, S. 189, es habe der Kant'schen Kritik der Vernunft die Absicht zu Grunde gelegen, eine psychologische Theorie aufzustellen, allein in der Ausführung dieser Idee sey Kant durch kein festes Prinzip geleitet worden; Andere behaupten mit Fries, Kant selbst habe die ganze psychologische Natur seiner Transscendentalphilosophie nicht verstanden. So sagt auch Mirbt in seinem Buche „Kant's Philosophie" S. 182, Kant habe auf das Transscendentale allein blickend, den Boden, auf dem jenes erwächst, die psychologisch empirische Grundlage fast ganz aus den Augen verloren. Aehnlich fand Beneke (Die neue Psychologie S. 56) den Fehler Kant's darin, daß er aus Begriffen speculirte, statt sorgsam und genau zu beobachten. Besonders die Franzosen haben diese Trennung der Erkenntniß a priori von der durch psychologische Selbstbeobachtung zu gewinnenden Erfahrung tadeln zu müssen geglaubt. So sagt Cousin in seiner Philosophie de Kant 3. edit. 1857, nachdem er behauptete, daß auch das Selbstbewußtseyn nicht außerhalb der empirischen Selbstbeobachtung stehe: „Donc, poser ainsi le problème: trouver un principe rationnel élémentaire non seulement distinct, mais séparé de toute expérience, de toute pensée déterminée, de la conscience, c'est poser un problème chimérique à la fois et insoluble." — „Sans contredit (et

ceci s'adresse en grande partie à la philosophie écossaise), la psychologie ne doit pas être seulement, comme dit Kant, une physiologie du sens intime; elle ne doit pas être seulement un recueil d'observations sur tout ce qui se passe dans la conscience, une statistique sans but et sans lois, la description de mille et mille phénomènes particuliers, mais bien la recherche des lois de ces phénomènes. La psychologie, pour être une science, doit être rationelle: ici Kant et l'Allemagne ont raison. Mais il faut leur rappeler à leur tour que la psychologie rationelle, sous peine d'être creuse et vide, est intimement liée à la psychologie empirique; qu' il ne faut pas être dupe d'une distinction et la convertir en une séparation absolue; et que, si on cherche une psychologie rationnelle séparée de toute expérience, on n'aboutira qu' à une psychologie abstraite, qui, ensuite, sera facilement convaincue d'être destituée de toute autorité." — Remusat, der in Frankreich unstreitig den Geist Kant's am klarsten erfaßt hat, tadelt zwar auch die psychologische Beschränkung, die Kant seiner Kritik der reinen Vernunft auferlegte, aber er hält sie nicht für nothwendig im Systeme Kant's, vielmehr erscheint ihm die Psychologie gerade als die Grundlage seiner Kritik. Le sens intime, qu' on appelle conscience, sagt er in seinen Essai IV. de la philosophie de Kant, S. 422. (Essais de philos. T. I.), ne reconnait pas des bornes aussi étroites que celles qu' il lui a posées. Si la conscience est certaine en fait, cette autre conscience, qui est la raison même ou l'intuition de l'évidence, s' attache avec une force égale aux idées nécessaires et aux inductions immédiates qui découlent soit de ces idées, soit des intuitions sensibles, au risque de les concevoir objectivement." — „Kant qui a reconnu avec tant de sagacité, qui a établi d' une manière si neuve et si forte, que nous avons des idées a priori, que nous formons a priori des jugements, devait plus que tout autre se souvenir qu' il y a des choses dont la conscience interdit à la logique de demander la preuve; il devait suivre avec plus de confiance

le principe qu' il avait posé." — „Nous pensons donc que la certitude s' étend plus loin que ne l' a jugé Kant. De ses propres principes elle sortait plus entière et plus vaste. Il n' a pas achevé son ouvrage. — Il a reculé lui-même dans le chemin qu' il venait d' ouvrir; mais l'inventeur ne cesse pas d'être inventeur pour avoir méconnu les conséquences et la portée de ce qu' il a fait. L'immortelle gloire n'est pas d'avoir mesuré la grandeur du Nouveau-Monde, mais de l'avoir découvert. — La philosophie de Kant nous paraît l'effort le plus heureux et le plus hardi de la méthode psychologique, et quoique son auteur eût répudiè un pareil éloge, nous sommes obligé de le lui donner, de le classer parmi les continuateurs de Descartes, et de voir dans son systéme le corollaire extrême et le commentaire original de l'immortel Je pense du philosophe français. Il est évident que c'est du moi intérieur, que c'est de la conscience des phénomènes de la pensée, attestant ainsi indirectement ses lois à la raison, que Kant a pris son point de vue, et moins que personne au monde il a suivi les philosophes anciens qui recherchaient directement la nature des choses. Seulement, il a plongé un regard plus profond dans l'intérieur du moi, et il y a découvert la philosophie critique."

Zu allen diesen Urtheilen scheint mir nun allerdings der Kant'sche Kriticismus Anlaß gegeben zu haben, allein ich zweifle, ob eines derselben den Mangel so sicher bezeichnet hat, daß nicht zu gleicher Zeit dem großen Denker irgend ein Unrecht geschieht. Ist es nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, Kant, der Philosoph der Selbsterkenntniß, habe die philosophische Grundlage seiner Kritik ganz übersehen? Ist es nicht ebenfalls zu viel gesagt, wenn man urtheilt, Kant habe nur aus abstrakten Begriffen spekulirt und den Boden der innern Erfahrung völlig verschmäht? Ich mögte glauben, daß solche Behauptungen den Standpunkt Kants nicht völlig treffen.

Kant, dessen Streben dahin ging den Zweifel der Vernunft durch Kritik des Erkenntnißvermögens in eine Einsicht

der Grenzen unserer Vernunfterkenntniß zu verwandeln, mußte sich natürlich als Hauptfrage die stellen, nach welchen Formen, Regeln und Grundsätzen muß der Mensch sich die Dinge der Welt vorstellen. Die Frage nach dem Denknothwendigen, wie Ulrici es nennt, mußte Grundfrage seiner Philosophie seyn, nur sie konnte den Zweifel bezwingen. Als denknothwendig für den menschlichen Geist konnte natürlich nur Dasjenige angesehen werden, was sich nicht als Gewinn einer Summe von einzelnen Erfahrungen, sondern als allgemeine und nothwendige Voraussetzung aller Erfahrung herausstellte. Das sind nun unstreitig für den menschlichen Geist die von Kant aufgefundenen Formen der Anschauung, die Kategorien, Regeln und Grundsätze des Verstandes und die Ideen der Vernunft, so weit sie innerhalb des Gebietes möglicher Erfahrung liegen. Dies Letztere trifft aber unter den Ideen der Vernunft nur bei der Idee der Freiheit zu, die wir als die nothwendige Voraussetzung unseres sittlichen Handelns innerlich erfahren. Dagegen fällt Gott und die Unsterblichkeit nicht mehr in den Bereich unserer Erfahrung. Wir finden in uns nur den subjektiven Trieb ein Unbedingtes anzunehmen, allein das Objekt dieses Verlangens, welches das Unendliche selber seyn muß, kann nie im Gesichtskreis eines endlichen Geistes liegen. Wir finden ferner in uns nur das subjektive Verlangen nach Unsterblichkeit, allein die Erfahrung belegt uns das objektive Recht dieses Wunsches nicht mit Thatsachen. Daraus erklärt sich, daß diese Ideen der Vernunft dem Zweifel und der verschiedenen menschlichen Auffassung unterliegen, während die gerade und vielleicht nur im Gebiete der uns Menschen zugänglichen Erfahrung anzuwendenden Anschauungsformen und Denkregeln einen Zwang über alle Geister ausüben. Hätte Kant behauptet, die Vernunft zwinge einen jeden Menschen ebenso eine bewußte Vorsehung anzunehmen, wie sie ihn zwinge die Welt im Raume anzuschauen, so hätte jeder Atheist oder Pantheist ihn eben so verlacht, wie einen jeden Anderen, der seine Sache des Glaubens, die nun einmal dem Zweifel unterworfen ist, dadurch glaubt zur Gewißheit machen zu können, daß er ihren Leugner für unvernünftig

erklärt. Um diesem Glauben eine größere Festigkeit zu geben, um ihn dem Gebiete des willkürlichen subjektiven Meinens zu entziehen, meinte nun Kant kein anderes Mittel zu haben, als ihn in nothwendige Verbindung zu bringen mit der Idee der Vernunft, die noch im Bereich der uns möglichen Erfahrung liegt, mit der Idee der Freiheit. So versuchte er zu zeigen, daß diese uns gewisse Voraussetzung, unter der allein sittliches Handeln möglich schien, auch nothwendig zur Voraussetzung Gottes und der Unsterblichkeit führe. Man könnte sagen und man hat ja gesagt, Kant habe damit einen unstatthaften Unterschied gemacht zwischen den nothwendigen Anschauungsformen und Verstandesregeln und den nicht intellektuell, sondern nur sittlich nothwendig seyn sollenden Ideen der Vernunft; während es in Wahrheit dem Menschen, der sich selbst verstehe, gleich nothwendig sey, in der Welt der Erscheinungen das Verhältniß von Ursache und Wirkung zu suchen, wie jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt Gott zu denken. Allein gerade diese Tadler haben am wenigsten Grund zugleich zu behaupten, Kant habe den psychologischen Thatbestand der menschlichen Natur nicht hinreichend geachtet, denn thatsächlich ist, wie schon bemerkt, diese Gleichheit in der Annahme des Denknothwendigen nicht vorhanden. Kant anerkannte diesen Unterschied und suchte ihn eben aus diesem unseren verschiedenen Verhältniß zur Erfahrung zu erklären. Gerade daraus aber findet man deutlich, daß Kant die Erkenntniß a priori nicht von dem Boden der Erfahrung, die in der inneren Selbsterkenntniß liegt, konnte trennen wollen, wenn er jede empirische Grundlage seiner Kritik vermeiden zu wollen erklärte. Diese Empirie, die er verschmähte, konnte nur die Erfahrung des Einzelnen seyn, die nie zu allgemeinen und nothwendigen Sätzen führt. Ihr gegenüber suchte er die von solchen einzelnen Erfahrungen unabhängigen Denkgesetze; allein es versteht sich, daß er diese nur durch Beobachtung des menschlichen Geistes entdecken konnte und in diesem Sinne sind auch seine Formen der Anschauung, seine Kategorien, seine Vernunftideen, seine ganze Eintheilung der Seele in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft

auf dem Wege empirischer Selbstbeobachtung gefundene Thatsachen. Ich glaube nicht, daß Kant dies jemals in Abrede gestellt hätte. Hat er doch gerade besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Idee der Freiheit in das Gebiet unserer Erfahrung fällt, was doch in diesem Fall nur die innere Selbstbeobachtung seyn kann. Verdient also Kant hier noch einen Tadel, so kann derselbe nur darauf gerichtet seyn, daß Kant diese psychologische Grundlage seiner Kritik nicht klar genug heraustreten läßt, daß er nicht sagt wie er dazu gelangt ist, und daß er sich in seinen psychologischen Bestimmungen irrte. Besonders aber dürfte auch das noch zu sagen seyn, daß Kant eben weil er den Weg, auf dem er die Denknormen a priori fand, weniger beachtete als das System dieser Denknormen selbst, zu wenig darauf achtete, daß es doch im Grunde nur denselben Weg einschlagen hieß, wenn man versuchte auf dem Wege der Selbsterkenntniß, der Beobachtung des menschlichen Geistes, noch zu anderen, wenn gleich nicht so unbedingt nothwendigen Erkenntnißen zu gelangen. Kant hat allerdings diesen möglichen Gewinn der Wissenschaft, die er empirische Psychologie nennt, wenn auch nicht in dem Maaße gering geschätzt, wie man häufig annimmt, so doch nicht in dem Maaße geachtet und gepflegt, wie es der an ihn sich anschließenden späteren Philosophie nothwendig schien und worin auch ich die einzige förderliche Ergänzung seines Kriticismus suchen mögte.

Durch Selbstbeobachtung erhalten wir zunächst die allgemeinen und nothwendigen Denknormen, die nach Kant unsere Erkenntniß a priori bilden; sie endeckt zu haben bleibt Kant's unsterbliches Verdienst, gleichviel ob man im Einzelnen Etwas zu berichtigen findet oder nicht. Beobachtung des menschlichen Geistes führt uns aber ferner auch noch einen andern Inhalt unserer Seele vor, Vorstellungen, zu deren Entwickelung innere Keime, die unserer Seele wesentlich angehören, und äußere Einflüsse, in der sich Vergangenheit und Gegenwart des eigenen Lebens wie des Gesammtlebens der Menschheit zusammen finden, das Ihrige beitragen. Diesen Vorstellungen läß sich zwar nie

der Stempel der Allgemeingültigkeit aufdrücken, wie jenen Denknormen; allein muß ihre Auffindung und Darstellung darum ausgeschlossen seyn von dem Charakter einer wissenschaftlichen Aufgabe, von dem Wahrhalten, das in jeder Wissenschaft gilt, die sich auf Thatsachen der Erfahrung stützt? — Wenn der Kriticismus beweist, daß kein philosophischer Dogmatismus im Stande ist, das Unrecht des Glaubens an Unsterblichkeit zu beweisen, sollte es dann nicht von Bedeutung seyn, wenn die Wissenschaft, die man Anthropologie nennen mag und die Seelenlehre und Entwicklungsgeschichte des Geistes in der Menschheit umfassen muß, zeigt, daß dieser Glaube fast allgemein unter den Menschen ist und daß nur eine Spekulation, deren Vorurtheile sich erweisen lassen, einige Menschen hindert dem natürlichen Zuge des menschlichen Gemüthes zu folgen? Auf diesem Wege läßt sich eine feste Weltanschauung gewinnen, die den Kriticismus zur nothwendigen Voraussetzung und die empirische Beobachtung des Menschengeistes zum Führer hat. Diese Ansicht wird zwar nie dogmatische Gewißheit beanspruchen dürfen, aber doch behaupten können und müssen, daß sie das wahre Resultat wissenschaftlichen Studiums sey, daß sie allein der unbefangenen, von Vorurtheilen befreiten Natur des Menschen entspricht. Nie wird sie anderen Ansichten gegenüber etwas Anderes behaupten, als daß dieselben empirisch die wahre Natur, die Bedürfnisse und die Entwicklung der menschlichen Seele verkennen. Nie wird sie ihnen mit der Anmaßung gegenüber treten im Besitz einer höheren, auf anderem Wege deducirten Weisheit zu seyn; sie wird nur versuchen, durch die Darstellung ihrer Wahrheit und Schönheit denjenigen Ausdruck für die tiefsten Ueberzeugungen der menschlichen Seele zu treffen, der das menschliche Denken und Glauben in immer wachsendem Maaße zu einigen fähig sey. — Eine solche Wissenschaft wäre nicht eine Sammlung von einzelnen Thatsachen, kein unstätes Schwanken in der Erklärung der Erscheinungen, keine Unentschiedenheit über die Grundfragen des Denkens, auch kein Abstehen von einer solchen Erklärung überhaupt; sondern es wäre eine Wissenschaft aus einem Guß,

die zu einer einheitlichen, sich auf das All erstreckenden Weltauffassung führen müßte, die freilich jeder Einzelne nur wie in jeder Wissenschaft durch allmählig fortschreitendes Untersuchen des Einzelnen sich erringen könnte. Ihr Ziel wäre die Einheit einer systematischen Weltauffassung, aber sie suchte dasselbe nicht mit der Hast krankhafter Systemssucht. Wenn man eine solche Geisteswissenschaft aus dem Lande der Philosophie verweisen will, in das einzutreten nur Dem verstattet seyn soll, dessen Paß ihm das Zeugniß ausstellt im Besitze einer dogmatischen Gewißheit anderer Art zu seyn, so wird dies jene Wissenschaft wenig kümmern, denn in diesem Lande der Philosophie findet sie ihren inneren Reichthum nicht. Sie wird gern die Philosophie der Wolken meiden und als Weisheit der Erde darum gewiß nicht weniger Anhang und Bedeutung gewinnen. —

Daß diese Geisteswissenschaft eine besonders schwierige Aufgabe hat, ist unleugbar, das Objekt ihrer Beobachtung ist ja das reichste, welches der Mensch kennt. Allein diese Schwierigkeit hebt die Möglichkeit stets wachsender Erkenntniß nicht auf, wie der Fortschritt gerade auf dieser Seite der philosophischen Wissenschaft deutlich zeigt. Man hat zwar gerade mit Beziehung auf Kant diese Schwierigkeiten zu Unmöglichkeiten gemacht, allein mir scheint, weder in richtiger Würdigung der Sache, noch in vollem Verständniß der Meinung Kants.

Wenn wir uns selbst beobachten, so alterirt allerdings die Beobachtung Subjekt und Objekt zugleich und wir können die einzelnen Vorstellungen, wie Kant richtig bemerkt, nicht gleich chemischen Stoffen und Naturpraeparaten zur wiederholten Untersuchung und zum beliebigen Experiment aufbewahren; allein das macht nur die Selbsttäuschung leichter und die Beobachtung schwieriger, aber nicht unmöglich, wie dies namentlich von Beneke ausführlich entgegnet ist. Ueberdies ist nicht zu vergessen, daß auch bei der naturwissenschaftlichen Beobachtung diese selbst das Subjekt alterirt und dadurch häufig genug auch die Auffassung des Objekts der Beobachtung wesentlich modificirt, wie Astronomen und Mikroskopiker bezeugen werden. Der Mensch

beobachtet überhaupt bei jeder Beobachtung zugleich sich selbst, und es kann daher die Schwierigkeit in der Trennung des Subjektiven und Objektiven nur gradweise Unterschiede zulassen. Es läßt aber ferner auch das Beobachten des Menschengeistes die willkürliche Wiederholung gewisser Vorstellungen zu; man könnte selbst sagen, daß bis zu einem gewissen Grade der Psycholog für die Herbeischaffung seines Materials zur Beobachtung viel weniger abhängig vom Zufall ist, als der Naturforscher, der monatelang nach einer Bestie suchen kann ohne sie zu finden. Und endlich ist der Psycholog durchaus nicht blos auf Selbstbeobachtung beschränkt, sondern hat das reiche Feld der Aeußerungen fremder Geisteserlebnisse in Gegenwart und Vergangenheit vor sich.

Daß Kant diesen Reichthum und die Möglichkeit aus ihm eine Wissenschaft zu gewinnen übersehen haben sollte, ist schon an sich unglaublich, ist aber auch nachweislich nicht der Fall. Wer dies meinte, bezog sich darauf, daß Kant in s. metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft (W. W. Bd. 5 S. 310) sagte, die empirische Seelenlehre könne nie mehr als historische, soviel mögliche systematische Naturlehre des inneren Sinnes d. h. Naturbeschreibung der Seele werden, nie aber Seelenwissenschaft. Allein im Zusammenhang dieser Stelle sagt Kant nur, „noch weiter, als selbst Chemie, müsse empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlichen so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, auf welche Mathematik anwendbar sey." Und darin hat er gewiß Recht: einen Anspruch auf mathematische Gewißheit könne die Resultate der empirischen Seelenlehre nie in Anspruch nehmen. Allein Kant hat nicht entfernt daran gedacht, damit den wissenschaftlichen Rang der empirischen Seelenlehre herabzusetzen. Wenn er in der Krit. d. r. Vern. (W. W. Bd. 2 S. 305) sagt: „Also fällt die ganze rationelle Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig als unsere Seele an den Leitfaden der Erfahrung zu studiren, um uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche

innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann," so behält er dabei doch gewiß nicht den Hintergedanken, dies Studium der innern Erfahrung führe aber zu nichts.

Daß dies nicht seine Meinung war, zeigt sich auch später in der Architektonik der r. Vern. (Bd. 2 S. 653) ganz klar in seiner Antwort auf die Frage, wo die empirische Psychologie bleibe. Er will sie allerdings aus der Metaphysik ausstoßen und in die angewendete Philosophie verweisen, ihr nur einstweilen nach dem Schulgebrauch als Episode noch ein Plätzchen in der Metaphysik verstatten; aber warum nur einstweilen? — weil sie noch nicht reich genug sey zur Selbstständigkeit und doch zu wichtig um ganz ausgestoßen zu werden, antwortet Kant, sie soll nur als Fremdling in der Metaphysik bleiben, bis eine ausführliche Anthropologie da ist. Er bezweifelt also nicht die Möglichkeit einer Erhebung der empirischen Psychologie zur Wissenschaft, er wünscht dies vielmehr. Er erwartet davon sogar Vortheil für die Metaphysik selbst. „Die verschiedenen Akte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten wenn ich sie herbeirufe, sagt er in s. Anthropologie (W. W. Bd. 7 S. 19), ist des Nachdenkens wohl werth, für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich." —

Wer demnach den Kriticismus Kant's durch einen empirischen Anthropologismus zu ergänzen sucht, steht nicht im Widerspruch mit Kant, sondern vollendet nur, was Kant selbst für nothwendig und wünschenswerth hielt. Auch bleibt er Kantianer selbst wenn er sich genöthigt glauben sollte, einige Resultate der Kantischen transscendentalen Deduction auf dem Wege dieser empirischen Induktion zu gewinnen oder zu befestigen. —

Schon damit erledigt sich nun auch Wirth's Einwand gegen die unbedingte Rückkehr zu Kant's Kriticismus, da es nicht möglich sey, irgend eine verschwundene Gestalt der Geschichte wieder unmittelbar in ihrer Totalität zu verjüngen. Wirth sieht, daß dies meine Meinung in Bezug auf Kant nicht ist, ich habe solchen Buchstabendienst übrigens schon in meinem ersten Aufsatz zurückgewiesen. Allein die Bemerkungen, mit denen Wirth jenen

Ausspruch begründet, kann ich trotzdem nicht unterschreiben. Wirth will in der Rückkehr auf ein dagewesenes System nur ein Zeichen mangelnder Produktivität erkennen. Ich gebe zu, daß in der Philosophie unserer Tage das Streiten über den Anschluß an diesen oder jenen Philosophen, das historische Rechten über die Meinungen dieses oder jenes Philosophen das eigene Philosophiren gar sehr verdrängt hat; man wird nur wenige Philosophen zu nennen im Stand seyn, die im originalen Denken aus der Sache heraus unsere Wissenschaft weiter bringen; allein diese Stagnation der die Einheit unserer Wissenschaft umfassenden Produktivität scheint mir keineswegs die nothwendige Folge des Anschlusses an ein schon dagewesenes System zu seyn. Wäre dies der Fall, so müßte ich allerdings meinen, das Ende alles schöpferischen Philosophirens sey bereits da. Denn die Ueberzeugung hat mir das Studium der Geschichte der Philosophie aufgedrängt, daß von jeher nur eine scharf begrenzte Zahl von gegensätzlichen Weltauffassungen den Kampf um die Wahrheit führen und daß neue Gegensätze zu erfinden unmöglich ist. Es wird sich immer nur um idealistische, spiritualistische, dynamistische Systeme einerseits, und um materialistische, sensualistische, mechanische Systeme andererseits, so wie um die vermittelnden sogenannten Systeme des Ideal-Realismus, oder um die Alles negirenden Systeme des unbedingten Skepticismus handeln. Andere Systeme sind undenkbar und alle Systeme einer Richtung werden unfehlbar in den Hauptzügen übereinstimmen, ja oft nur im Ausdrucke veränderte Philosopheme derselben Richtung seyn, die mit weniger Prätension aufgestellt wären, wenn alle Philosophen mit aristotelischem Gewissen vor der Aufstellung einer eigenen Meinung die Ansichten ihrer Vorgänger kennen zu lernen sich bemüht hätten. Indessen darüber zu klagen, daß dem so war und noch ist, fällt mir nicht ein; vielmehr glaube ich der Geschichte, die uns lehrt, daß die Geistesarbeit der Menschheit nur in langsamem Fortschritt gedeiht und oftmals einer nie endenden Sisyphusarbeit gleich erscheint. Es wundert mich auch nicht, daß gerade in der Philosophie, in der nur das eigen Erdachte

Werth zu haben scheint, der Kampf derselben Gegensätze sich ewig erneuert; und ich bin überzeugt, daß, wenn überhaupt, so doch jedenfalls nur sehr langsam die philosophische Rechtfertigung einer allgemein der menschlichen Natur entsprechenden Weltauffassung sich Anerkennnng verschaffen kann.

Als Vorbedingung dazu erscheint mir nun die unbedingte prinzipielle Anerkennung des Kantischen Kriticismus, der, wie Kant selbst sagt, nicht die Unwahrheit irgend eines dogmatischen Systems darthut, sondern nur den trügerischen Dogmatismus des Beweises zerstört. Wer dies nicht zugiebt, hat meiner Ansicht nach Kant noch nicht verstanden, noch nicht richtig gewürdigt, und ich glaube allerdings an die Zukunft dieser Einsicht. Aber damit ist der Streit der Weltauffassungen nicht erledigt, der Kriticismus selbst ist noch kein System, er kann vielmehr Vorbedingung zu jedem System seyn. Denn die ihn ergänzende anthropologische Beobachtung kann ja den Einen zur Behauptung führen, daß die materialistische Weltauffassung diejenige sey, welche für wahr zu halten die menschliche Natur die meiste Veranlassung spüre, und kann einen Anderen zur gerade entgegengesetzten Ansicht nöthigen. Es ist also nur die dogmatische Beweisführung der alten Systeme aufgehoben, die Möglichkeit der Systeme selbst aber bleibt. Sie werden gleich anderen Hypothesen um die Anerkennung der Denker ringen, und die Menschheit wird sich derjenigen Weltauffassung immer allgemeiner anschließen, welche die vollen Bedürfnisse der menschlichen Seele am besten zufrieden stellt. Wer an den Sieg der Wahrheit glaubt, den bangt nicht vor dem Kampf dieser frei gelassenen Gegensätze, den doch nur die Wissenschaft entscheiden kann, und wer einen Blick in die Zukunft werfen will, der thue zuvor einen Blick in die Geschichte der Vergangenheit und lese das Ziel aus dem Werden der geistigen Entwickelung der Menschheit. —

Beiträge zur Lehre vom „Seelenorgan."

Mit Bezug auf Fechners „Elemente der Psychophysik" (2 Bde., Leipzig 1860), so wie auf R. Wagners und J. M. Schiffs neueste Untersuchungen über Nervenphysiologie.

Von **J. H. Fichte.**

Zweiter Artikel.

III. Die Raumverhältnisse der Seele.

35. Alles bisher Gesagte beruht auf dem irgendwie zu denkenden Begriffe einer „Allgegenwart" und „Allwirksamkeit" der Seele in ihrem gesammten Organismus, als deren Träger oder Organ erfahrungsmäßig das Cerebrospinalsystem mit dem Sympathicus, näher, wo es den Organen des Bewußtseyns gilt, das Hirn, namentlich in den beiden Lappen und in den Windungen des großen Hirns, angenommen werden darf. Hier erhebt sich nun billig die Frage nach der bestimmteren Art dieser Raumverhältnisse, da leicht ersichtlich ist, daß nicht in gleichem Sinne von einer Raumexistenz der Seele, wie von der irgend eines körperlichen Wesens gesprochen werden kann. Bei diesem stehen die Theile im Verhältniß des bloßen Nebeneinander, indem keine innere Beziehung durch sie hindurchgreift; die Seele dagegen verräth durch die charakteristische Art ihrer Gesammtwirksamkeit in ihrem (eben darum „lebendigen") Leibe, daß sie zugleich das Nebeneinander seiner Theile aufhebt und in seiner trennenden Bedeutung vernichtet. Dies ist in der „Anthropologie" als Gegensatz von mechanischer und dynamischer Raumerfüllung bezeichnet worden;*) und zufolge dieses eigenthümlichen Verhaltens zum Raume haben wir daher die Seele als raumfrei zu denken, d. h. als nicht unterworfen der innern Beziehungslosigkeit oder trennenden Wirkung des Nebeneinander, die wir an denjenigen Körpern gewahren, welche eben darum als „unbeseelte" bezeichnet werden. Dabei darf uns nicht entgehen, daß dies raumüberwindende Verhalten der Seele in ihrem Leibe kein Ge-

*) Vergl. „Anthropologie" 2. Aufl. S. 188. S. 293. f.

genstand bloßer Vermuthung oder eine ungewisse Hypothese ist, sondern einzig und allein der begriffsmäßige Ausdruck der allgemeinen Erfahrung, die alles Lebendige und Seelenhafte uns darbietet.

36. Diese „Raumfreiheit" als eigenthümliches Prädicat der Seele kann indeß verschieden gedacht werden, und so ist es wirklich geschehen. Indem man nun die gewöhnlichen Begriffe darüber in meiner Auffassung nicht wiederfand, konnte nicht ausbleiben, daß man mißverständlich dieselbe dahin deutete, sie lehre eine Räumlichkeit der Seele im mechanischen Sinne, was mit Recht Anstoß erregen durfte, vornämlich wegen der gänzlichen Seichtigkeit und Unangemessenheit jeder solchen Vorstellungsweise. Es sey daher gestattet, auf die möglichen Unterschiede dieser Auffassung näher einzugehen.

„Die Seele ist raumfrei," — kann zuvörderst (in Kantischem Sinne) heißen: sie hat überhaupt kein Verhältniß zu diesem Begriffe, weil der Raum lediglich subjectives Phänomen für unser Bewußtseyn ist, eine nur menschliche Auffassungsweise für das Reale außer uns, deren Begriffe und Bezeichnungen das eigne Wesen dieses Realen gar nichts angehen und es zu begreifen gar nicht geeignet sind. Dies gilt auch für das „Ansich" der Seele noch aus dem weitern Grunde, weil die Seele niemals „Object des äußern Sinnes" werden kann. Für uns ist sie nur als „Gegenstand innerer Erfahrung," als das Object des „innern Sinnes" vorhanden. Sie ist daher als unräumlich zu denken im Sinne eines unendlichen Urtheils; d. h. aus dem ganzen Gebiete räumlicher Begriffe läßt sich gar keine Bestimmug auf sie anwenden. Dies, wie gesagt, die consequent in sich geschlossene Kantische Ansicht, welche unläugbar auch jetzt noch in ihren Folgen die Psychologie beherrscht, wie sehr auch die Gegenwart meint, über die allein sie rechtfertigende Grundprämisse derselben, den subjectiven Idealismus und seine Raumtheorie, sich erhoben zu haben. Es steht ja als unerschütterliches Axiom dieser Psychologie fest, daß die Seele als Object innerer Erfahrung nur

bewußtes Wesen seyn könne, welches mit räumlichen Bestimmungen Nichts gemein hat.

37. Kant selber war weit entfernt von dieser höchst unbehutsamen Umdeutung des bloß kritischen Ergebnisses, „daß wir nicht wissen, was das Ansich der Seele sey, weil sie bloß Object des innern Sinnes bleibt," in den positiven Satz: „sie ist bloß Object des innern Sinnes oder Bewußtseyn." Das reale, hinter dem Bewußtseyn liegende Wesen der Seele ist ihm vielmehr zwar ein Unbekanntes und Unerkennbares = X; doch aber ein Objectives, welches somit zugleich ein Mehr enthalten muß, als was im bloßen Bewußtseyn aufgeht. Auf dieser Unterscheidung des Wesens der Seele von ihrer Erscheinung beruht die gesammte Folgerungsweise seiner Lehre von den „Paralogismen der reinen Vernunft." *) Er weist hier nach, daß die Begriffe der „Substantialität," „Simplicität," „Personalität" und „Idealität," welche die rationale Psychologie vom Wesen der Seele synthetisch bewiesen zu haben glaubt, lediglich auf analytischem Wege aus dem Satze: „Ich denke" abstrahirt sind, mithin nur durch „Erschleichung" aus dem Gebiete des erscheinenden Bewußtseyns auf das uns unbekannt bleibende, aber als Grund (Substrat) der Erscheinung desto sicherer vorhandene „Ding an sich" der Seele übertragen worden.

38. Noch bedeutungsvoller ist es zu sehen, was eigentlich der Grund sey, warum Kant das Seelenwesen für unerforschlich erklärt. **) Er besteht darin, daß unser Bewußtseyn, als Gegenstand unserer „innern Anschauung," lediglich unter die Form der Zeit fällt, mithin nur „den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand" (die Seele) „uns erkennen läßt." Anders verhält es sich mit dem Gegenstande des äußern Sinnes, der Körperwelt. So sehr auch diese nur Erscheinung ist, „so hat doch die Erscheinung vor dem äußern Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, wel-

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft: Werke Bd. 2. S. 275. ff. (Rosenkranz).

**) A. a. O. S. 364. f.

ches ein den wandelbaren Bestimmungen zu Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume, und eine Erscheinung in demselben an die Hand giebt."

Dies Alles nun hängt bei Kant streng folgerichtig zusammen; denn es beruht auf der Grundprämisse von der bloßen Subjectivität der Raumanschauung, und auf der dadurch nothwendig werdenden strengen Unterscheidung zwischen „Ding an sich" und räumlichen „Erscheinung" dieses Dinges. Indem dagegen die neuere Psychologie mit dem subjectiven Idealismus Kants auch diese Unterscheidung aufgegeben hat, ist es lediglich inconsequent, dasjenige, was Kant nur in Bezug auf die „Erscheinung" der Seele behauptete, nun ohne Weiteres auf sie als „Ding an sich" auszudehnen, nämlich daß „Bewußtseyn" ihr einziges Merkmal, daß Seele eben = Ich sey. Kant hat nur behauptet: wir erkennen von unserer Seele nur ihre Erscheinungsweise, ihre zeitlichen Bewußtseynsveränderungen. Die neuere Psychologie, fast übereinstimmend, substituirt dafür die unbewiesene Behauptung: Die Seele ist nur bewußtes, nur „intensiver" (zeitlicher) Veränderungen fähiges Wesen, und hat sich gewöhnt, dies als ein Axiom zu betrachten, gegen welches nichts einzuwenden sey. In letzter Instanz, wie man sieht, kann auch für Kant und in Bezug auf die von ihm gezogenen Folgerungen die Frage nur dadurch entschieden werden, daß untersucht wird, ob Kant Recht hatte, den Raum als lediglich subjectives Phänomen zu bezeichnen, mithin als ein solches, das dem Wesen des Realen völlig fremd ist.

39. Nach meinen Ermittlungen ist der gegebene, sinnlich präsente Raum, in welchen die sichtbaren Raumveränderungen vor sich gehen, (die eben darum nur Phänomene, Wirkungen innerer unsichtbarer Veränderungen in den Realen sind) — dieser Raum ist allerdings Phänomen, aber objectives; — nicht Product (oder „Form") einer subjectiven Anschauungsthätigkeit, sondern objective Wirkung des in seiner Eigenthümlichkeit sich setzenden und behauptenden — ausspannenden Realen,

Expansionsphänomen, oder nach Fortlage's treffender Bezeichnung: „Triebphänomen."

Dies gilt auch von der Seele als realem Wesen. Sie ist ihren Raum setzend und nach der ihr eigenthümlichen Thätigkeit erfüllend; — darum selbst aber als „raumfrei" zu bezeichnen, indem consequenter Weise dasjenige, was von ihr als Wirkung hervorgebracht wird, unmöglich ihr eigenes Wesen zu beherrschen vermag. Räumlichkeit im empirischen Sinne, als eines theilbaren, in trennende Raumunterschiede zerfallenden Wesens, ist ihr vielmehr abzusprechen, weil dies Alles der phänomenalen (Körper=) Welt angehört.

Dabei ist weiter indeß zu erinnern, daß die Seele, indem sie „frei" von diesen Raumbestimmungen gedacht werden muß, darum doch nicht mehr zu jenem unfindbaren, utopischen „Ding an sich" der Kant'schen Psychologie einschwindet, denn sie ist gerade als gegenwärtig und wirksam zu denken an ihrem objectiven (leiblichen) Phänomene; worüber im Folgenden ein Weiteres.

40. Die Seele ist „raumfrei," kann zweitens aber auch bedeuten: sie ist als einfaches, bloß intensiver Wirkungen fähiges Wesen die directe Negation der Räumlichkeit; sie ist „unausgedehnt;" oder da sie erfahrungsmäßig dennoch mit einem Ausgedehnten, ihrem Leibe, in factischer Verbindung steht, kann sie nur ein „Raumpunkt" in diesem Leibe seyn, d. h. sie ist, als „einfaches Wesen," so unendlich klein zu setzen, daß keinerlei Nebeneinander in ihr denkbar ist. Dies die Herbartisch=Lotzesche Ansicht, welche eben damit auch nach einem ausschließenden „Sitze" der Seele fragen muß und alle psychologische Schwierigkeiten dieser Hypothese standhaft zu überwinden trachtet. Von dieser „Raumfreiheit" der Seele glaube ich nun gezeigt zu haben,*) daß sie vielmehr das allerengste Gebundenseyn an die Raum= und Körperschranken, die allerdürftigste Raumexistenz für die Seele in sich schließen würde, abgesehen dabei von den angeführten und

*) „Zur Seelenfrage." §. 88 — 95.

noch weiter zu erörternden thatsächlichen Gründen, welche wider diese Hypothese sprechen.

Und so bleibt zunächst nur die dritte Auffassung übrig, die meinige. (Ob noch eine „vierte," „fünfte," „sechste" beliebig anzunehmen sey, ob nicht mit der subjectiv-idealistischen und der ideal-realistischen, der Kantischen und der zunächst von mir vertretenen, die beiden principiell möglichen Auffassungen erschöpft seyen, wollen wir an dieser Stelle nicht untersuchen; hier genügt, auf den historischen Stand der Sache Rücksicht zu nehmen.)

41. „Die Seele ist raumfrei" heißt zunächst negativ: sie ist „untheilbar," nicht der trennenden Wirkung des Nebeneinander unterworfen, wie die phänomenale Körperwelt, sie „überwindet" den Raum in seiner trennenden Bedeutung; positiv: sie setzt ihre Raumunterschiede aus ihrer Einheit, ohne diese dabei zu verlieren; d. h. ihre unterschiedenen Raumwirkungen heben ihre reale Einheit ebensowenig auf, wie idealer Weise ihre mannigfachen Bewußtseynswirkungen (Vorstellungen) die Einheit ihres Selbstbewußtseyns vernichten. Als Bezeichnung, welche jene beiden Seiten, die negative wie die positive, gleichmäßig zu umfassen geeignet scheint, schlug ich den Ausdruck vor: „dynamische Allgegenwart der Seele in ihrem Leibe." Ganz abgesehen indeß, ob man die metaphysische Berechtigung dieses Ausdruckes anerkenne oder nicht: dies wenigstens wird man zuzugestehen genöthigt seyn, daß es diejenige Begriffsbestimmung seyn möchte, welche dem erfahrungsmäßigen Verhalten von Leib und Seele in seiner ganzen Breite und nach den allerverschiedensten Richtungen am vollständigsten entspricht; so daß wir erst durch sie von phantastischen Vorstellungen, wie von abstract ungenügenden Hypothesen über dies Verhältniß, oder wie Göthe sagt, vom „Krimkrams der Imagination" in diesen Fragen bleibend „curirt" werden können! —

IV. Weitere empirische Bestätigung meiner Theorie.

42. Dies ungefähr waren die Gründe, welche ich im eignen Namen zur Vertheidigung meiner Hypothese vom Seelen-

organ vorzutragen gedachte, als unerwartet, wie ungesucht von meiner Seite, eine Bestätigung derselben durch die Forschungen zweier Männer mir dargeboten wurde, deren Inhalt hier zu erwähnen von Wichtigkeit ist, weil sie dieselbe Ansicht mit ganz neuen Gründen zu unterstützen wissen.

Der Eine, R. Wagner, darf hier mit besonderm Rechte angeführt werden, weil er gerade mit diesen Gegenständen von anatomisch-physiologischen Gesichtspunkte aus seit vielen Jahren speciell und eingehend sich beschäftig hat. Der Andere J. M. Schiff, in seinem kürzlich erschienenen „Lehrbuche der Physiologie des Menschen" (I. Band 1859.), zeigt sich zwar nur als experimentirender Physiologe; aber er weiß seine Ermittlungen durch so bündige Schlüsse zu verwerthen und aus allen Einzelnheiten so behutsam eine feste Ansicht über die Grundverhältnisse der Hirn- und Nervenfunctionen aufzubauen, daß wir wohl nicht fehlgreifen, wenn wir darin das einstweilige Gesammtergebniß der Physiologie über diese Frage niedergelegt glauben. Dabei kann es uns nichts verschlagen, daß Schiff psychologischer Seits mit ganz unhaltbaren Vorstellungen sich begnügt. Er findet den Begriff der „Seele" als selbstständiges Wesen ganz überflüßig, da sie doch nichts Anderes sey, als eine Summe von Vorstellungen. Er verweist den „freien Willen" des Menschen in das Reich der Fabel; er ist ihm nur eine besondere Art höhere Reflexwirkung, indem ja doch auch bei sogenannten freien Entschlüssen niemals die motivirende Vorstellung fehle. Dies Alles, wie gesagt, hindert uns nicht, den Werth seiner eigenthümlichen Leistung anzuerkennen. Es beweist uns nur das Doppelte, worin wir nichts Unerwartetes finden, daß ihm, wie so vielen seiner physiologischen Mitforscher, die gebräuchlichen psychologischen Begriffe, welche man bei gewöhnlicher Bildung etwa an sich bringt, nicht genugthun, worin wir sogar ihm Recht geben, während er, eben auch wie so viele Andere, es nicht der Mühe werth zu halten scheint, durch eigene Forschung oder Anderer Beihilfe eine gründlichere psychologische Bildung sich zu verschaffen.

Wichtiger als dies Alles ist jedoch, genau sich bewußt zu werden: wie weit überhaupt, wenigstens bis jetzt, bei dem großen Widerstreite dieser Resultate im Einzelnen, die Kraft physiologischer Beweise in solchen allgemeinen Fragen zu reichen vermöge.

43. Nur bis zu dem negativen Ergebniß, daß wenigstens erhellt, wie es nach dem allgemeinen Bilde, welches die Structurverhältnisse des Nervensystems darbieten, nicht seyn könne. Hierüber wird sich im Folgenden das Doppelte ergeben: die fast an's Unmögliche gränzende Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß alle peripherisch erregten Empfindungen schließlich an einer einzigen Stelle, als dem gemeinsamen sensorium commune, zusammenlaufen, während zugleich aus demselben Brennpunkte aller Seelenwirkungen, als dem motorium commune, alle Willenserregungen ausgehen sollen. Ueberall zeigt sich dagegen das Gesetz der Decentralisation, der Vertheilung der Wirkungen an verschiedene Organe. Daran schließt sich die zweite, gleichfalls nur negative, aber in dieser Negativität eben höchst bedeutungsvolle Beobachtung, daß kein einzelner Punkt im Hirn und verlängerten Mark gefunden wird, der zur Integrität des Lebens schlechthin nothwendig sey, dessen Verletzung unter allen Bedingungen absolut und plötzlich den Tod bewirke. Statt dessen zeigen pathologische Beobachtungen am Menschen und Versuche an Thieren, daß die stärksten Degenerationen und Verletzungen wichtiger Hirntheile ohne sichtbaren Schaden ertragen werden, sobald sie nur allmählich sich bilden oder bei Vivisectionen an Thieren mit langsamer Vorsicht angestellt werden. Zugleich ergiebt sich die merkwürdige Thatsache, daß bei der fast durchgängigen paarigen Beschaffenheit der Organe des Cerebrospinalsystemes, die eine Hälfte allein noch zu hinreichenden Leistungen befähigt sey. Somit waltet hier im Ganzen das Gesetz der Stellvertretung, im Besondern die Eigenschaft, welche auch sonst der Organismus überall bethätigt, mit geschwächten oder verkürzten Apparaten doch noch der Gesundheit analoge Wirkungen hervorzubringen. Es bestätigt sich hier von einer neuen

Seite die Erfahrung: der Organismus sey nicht bloß eine zu unveränderlichen Wirkungen und nur zu diesen eingerichtete fertige Maschine, sondern ein höchst modificables Werkzeug, geleitet von einer teleologischen Macht, welche, einer „innern Vorsehung" vergleichbar, auch unter ungünstigen Verhältnissen das Leben zu erhalten, die organischen Functionen fortzuführen weiß.

44. Jene ganze Einrichtung und dieser besondere Erfolg läßt sich aber schwerlich mit den bisher herrschenden Vorstellungen in Uebereinstimmung bringen: daß der „Sitz" und die Wirkungen der Seele ausschließlich in einem der unpaarigen Hirntheile zu denken sey. Unter dieser Voraussetzung läßt die Thatsache der Stellvertretung und Uebertragung kaum sich erklären, indem dann jedes Organ für sich seine Wirkung an den Seelensitz abzugeben hätte, damit das Resultat dieser außer der Seele vorgehenden Veränderung in ihr selber vollständig repräsentirt sey. Fehlt irgend eine dieser Wirkungen, also bleibt das Zusammenwirken eines paarigen Organes aus: so müßte dieser Mangel nothwendig auch von der Seele als Deficit empfunden werden, was die Erfahrung durchaus nicht bestätigt. Umgekehrt wäre unter dieser Voraussetzung unerklärbar, was gerade die Erfahrung zeigt, wie ein Ersatz oder eine Stellvertretung diesen Mangel für die bewußten Functionen der Seele unerheblich machen könne; denn nach dieser Hypothese verhält sich die Seele nur receptiv und kann nur die Summe ihrer Erregungen zum Bewußtseyn bringen.

In völlig anderm Lichte erscheint dieser Thatsachencomplex aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkte, unter der Annahme einer dynamischen Gegenwart der Seele im ganzen Nervensystem. Hier wird es begreiflich, wie die Seele auch innerhalb des Theilorgans mit nicht völlig geschwächter, nicht gleichsam halbirter Intensität wirken könne; denn weder „theilbar" noch in ihren Wirkungen an einen einzigen Sitz gebunden wie sie ist, vermag sie eben darum auch im Theilorgan eine ganze und volle Wirksamkeit zu üben. Mit Recht daher glaube ich, darf man jenes sonst unerklärliche Vicariren der Hirntheile für einander als

indirecte Bestätigung meiner Hypothese vom Seelenorgan betrachten.

45. Dies zwar nur negative, aber für unsere gegenwärtige Untersuchung entscheidende Ergebniß bestätigt nun Rudolph Wagner in seiner neuesten hier genauer zu erwähnenden Abhandlung.*) Ihr Inhalt läßt sich in nachstehende Sätze zusammenfassen:

Aus anatomisch-physiologischen Gründen habe er sich die Ansicht bilden müssen, „daß die psychischen, im Gehirn ablaufenden Thätigkeiten sich schließlich nur auf eine große Anzahl discreter Punkte, welche in der Rindensubstanz des großen Gehirns liegen, nicht auf einen einzelnen Centralpunkt als sensorium und motorium commune zurückführen lassen." Doch habe er früher diesem Satze gegenüber die Möglichkeit zugegeben: „daß an der anatomisch und physiologisch in ihren feinern Verhältnissen bis jetzt so gut als unbekannten Basis des Gehirns unpaarige Organe von großer Wichtigkeit liegen können, zu welchen (unter dieser Voraussetzung) die Randzellen der Hemisphären dann nur vermittelnde Organe seyn würden." Jetzt dagegen sey er nicht mehr dieser Meinung; er habe vielmehr auf dem Wege des Experiments und der pathologischen Erfahrung directe Beweise gegen die Existenz eines solchen einzelnen Centralorgans oder Sitzes der Seele gefunden. Man könne bei Thieren (Tauben und Kaninchen) der Reihe nach alle einzelnen Partieen des Hirns zerstören, ohne daß die Sinnenperceptionen und die, höhere psychische Functionen (Vorstellungen) beurkundenden Reactionen aufhören. Gebe es also einen solchen einzelnen Punkt oder Seelensitz im Gehirn, so würde er unvermeidlich getroffen worden seyn von der zerstörenden Nadel. Wolle man aber auch annehmen, wie Lotze geneigt dazu sey,

*) „Göttingische Nachrichten von der G. A. Universität und der Gesellschaft der Wissenschaften" 1860. N. 6. „Die Frage nach dem sensorium u. motorium commune mit besonderer Rücksicht auf die Streitpunkte zwischen Lotze u. Fichte über den Sitz der Seele." S. 49.—52.

daß dieser Centralpunkt im verlängerten Mark liege, so könne er nur mit dem dort befindlichen Centrum für die Athembewegungen zusammenfallen, dem sogenannten „grauen Keil." Nun lasse sich aber beweisen, daß selbst dieser Punkt kein einfacher, sondern mindestens ein doppelter, auf beiden Seiten der Mittellinie liegender sey; erst beide Seiten müsse man zerstören, um mit dem Aufhören des Athmens auch den Tod eintreten zu sehen, welcher nicht erfolgt, wenn man diese Partieen nur auf einer Seite zerstört hat, während zugleich in allen diesen Fällen das Bewußtseyn fortbestehen kann. (S. 55. 56.)

46. Wagner meint hier den durch Flourens' Versuche so berühmt gewordenen „Lebensknoten" (noeud vital), „einen Stecknadelkopf großen Punkt in der grauen Substanz des verlängerten Marks, in der Mitte und im hintersten Winkel des Calamus scriptorius." Jede Verletzung der hier in Form eines kleinen Dreiecks zusammengedrängten grauen Masse hebe jede Respirationsbewegung gänzlich auf und bewirke (bei Säugethieren) plötzlichen Tod. So weit Flourens.

Hier hätte man daher hoffen können, durch physiologische Beobachtung den Punkt getroffen zu haben, der wenigstens einige Analogie mit Demjenigen zeigt, was man vom „Sitze der Seele" verlangt. Er wäre wenigstens als der „unentbehrliche Centralpunkt" für alle Lebenswirkungen anzusehen, womit freilich noch nicht im Geringsten bewiesen wäre, daß er auch Mittelpunkt für die bewußten Thätigkeiten der Seele seyn müsse; im Gegentheil: beiderlei Organe erweisen sich factisch als von sehr verschiedener Beschaffenheit, indem die Lebenswirkungen vielmehr ohne allen Antheil des Bewußtseyns sich vollziehen.

Aber auch diese theilweise Annahme eines für das Leben schlechthin „unentbehrlichen" Centralpunktes hat die weitere Beobachtung nicht bestätigt. In diesem Betreff kann ich mich auf das berufen, was J. M. Schiff*) nach eigenen und fremden Beobachtungen darüber zusammenstellt, wonach er mit der obigen

*) Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Lahr 1859. I. S. 323 f.

Ansicht Wagners völlig übereinstimmt. „Thatsache ist, daß wenn man vorsichtig verfährt und keine Nachbartheile zerrt, man den Lebensknoten von Flourens und das ihn umschließende Dreieck von grauer Substanz ganz und gar herausschneiden und das Thier noch mehrere Tage in anscheinender Gesundheit leben kann." — — „Geht man aber mit dem Messer noch weiter nach der Seite, ohne noch die weißen Stränge zu berühren, so hört die Athmung auf, so wie man den obern äußern Theil der ala cinerea einschneidet. Sie steht aber nur auf einer Seite still, wenn diese Verletzung einseitig war."

Die Folgerung, welche Schiff aus dieser Beobachtung zieht, ist entscheidend. „Jede Körperhälfte hat daher ihr eignes Athmungsorgan." Auch kann jedes in einem gewissen Grade selbstständig wirken, ohne das andere. Durch eine Reihe weiterer Versuche, welche man im Werke selbst nachlesen kann, kommt Schiff endlich zu dem nicht minder merkwürdigen Ergebniß: daß „die Zwischensubstanz zwischen beiden Athmungscentren die normale Harmonie der Athmungsbewegungen zu vermitteln scheint, die beim unverletzten Thiere nie vermißt wird und die selbst nach der Längstheilung des verlängerten Markes noch vorhanden scheint, so lange man das Thier sich selbst überläßt." Es giebt also gar kein eigentliches Centralorgan der Athembewegungen; denn ein bloßes Verbindungsglied zwischen zwei relativ selbstständigen Centren kann man doch durchaus nicht selbst als Centralorgan ansehen.

47. Von Neuem daher und bis in's Einzelne hin bestätigt sich hier das Gesetz der Decentralisation und der Paarigkeit für die Organisation des Nervensystems, womit zugleich auch die Möglichkeit stellvertretender Wirkungen hinreichend erklärt wird. Wir werden weiter unten noch andere auffallende Belege dieses Gesetzes anzuführen haben.

Indem ich zu Wagners Beweisen gegen die Einfachheit des Centralorgans zurücklenke, bemerke ich, daß er weiter zunächst auf die ganze Reihe der pathologischen Erfahrungen am Menschen aufmerksam macht, wo sich in allen an der Basis des Hirns

gelegenen Theilen, auch den unpaarigen, wie an der Hypophysis und der Zirbel, krankhafte Degenerationen, ja gänzliche Zerstörung gefunden habe, ohne daß die Seelenthätigkeit auffallend gestört worden sey. Diese beiden Erfahrungsreihen müßten, wenn sie auch nicht als unzweifelhafte Beweise betrachtet werden könnten, es dennoch auf's Aeußerste unwahrscheinlich machen, „daß im Gehirn ein gemeinsamer Empfindungsplatz, ein punktförmiges sensorium commune sich befinde." Vielmehr habe man das Organ des Bewußtseyns sich vertheilt zu denken an ein System untergeordneter Organe, während die höchste Entwicklung der psychischen Thätigkeiten (im Menschen) an die mehr oder weniger ausgebreitete Entwicklung der Randschichten der großen Hirnhemisphären geknüpft sey.

48. Eine ganz ähnliche Vertheilung scheint aber auch in Bezug auf die Organe des Willens und der Bewegung (motorium commune) stattzufinden. Die Erfahrung zeigt, daß es im Hirn, z. B. in der ganzen Ausdehnung der Oberfläche des großen Hirns, zahlreiche Punkte giebt, bei deren Zerstörung die Fähigkeit aufgehoben wird, willkürliche Bewegungen auszuführen; demnach kann man von diesen Punkten aus durch mechanische oder andere Reize keine Bewegungen hervorbringen. Sie sind daher lediglich als Organe des bewußten Willens anzusehen, d. h. als Organe derjenigen Einwirkung auf die Bewegungsorgane, welche nur durch Bewußtseyn und Vorstellung vermittelt werden kann.

Andere Organe giebt es dagegen, welche der unfreiwilligen Bewegung vorstehen und die daher auch auf mechanische oder sonstige Reize antworten. Man könnte sie daher, im Gegensatz satz zu den vorigen, Organe unfreiwilliger (Reflex-) Bewegung nennen. J. M. Schiff, welcher gerade diesem Theile der Nervenphysiologie eingehende Untersuchungen gewidmet, hat dargethan, daß solche Organe in der ganzen Längenausdehnung des Rückenmarks und im verlängerten Mark vorkommen. Gleicherweise zeigten ihm seine Beobachtungen, daß der Leiter für die Uebertragung der Empfindungsreize auf die Bewegungs-

nerven die graue Substanz des Rückenmarks sey*), die somit in diesem Organe das Entsprechende dessen repräsentirt, was, wie wir sogleich sehen werden, im Hirn auf einem weit größeren Umwege, durch die Organe des Bewußtseyns und bewußten Willens hindurch, aus der Sphäre der Empfindung auf die motorischen Organe übertragen wird.

49. Wenn nun Schiff demungeachtet von einem „Sensorium" im Rückenmarke redet und letzterem sogar „unabhängig vom Gehirn die Fähigkeit der Empfindung und eines gewissen Grades von Bewußtseyn" beilegt (S. 208. vgl. 213. 14.): so können wir darin nur Inconsequenz gegen seine eigene Ansicht und den Beweis mangelhafter psychologischer Studien finden, von welchen uns auch sonst mancherlei Proben in seinem physiologisch so bedeutenden Werke begegnen. Die neuere Psychologie belehrt uns eben, daß es bewußtlos bleibende Empfindungen giebt, d. h. physiologisch ausgedrückt, specifische Veränderungen in den zuleitenden („sensitiven" und „sensoriellen") Organen, welche so schwach sind, oder in solchem dafür ungünstigen anatomischen Zusammenhange stehen, daß sie nicht in die Sphäre der Organe des Bewußtseyns gelangen; während sie doch durch unmittelbare Uebertragung eine Reihe von entsprechenden Bewegungserscheinungen (die sogenannten „Reflexbewegungen") hervorrufen. Daß diese Erscheinungen an sich mit Bewußtseyn und dem dadurch vermittelten eigentlichen Willen nichts gemein haben, beweist eben die durchgreifende physiologische Thatsache, daß gerade nach aufgehobener Einwirkung des Hirns auf das Rückenmark, durch Enthauptung oder Enthirnung des Thieres, die Reflexbewegungen erst in ihrer vollen Stärke hervortreten, während im andern Falle, wie auch Schiff scharfsinnig zeigt (S. 200), bei normalem Zusammenhange des Hirns und des Rückenmarks die stärkern Wirkungen des Willens die immerhin vorhandenen Reflexwirkungen nicht zum Ausbruche kommen lassen. Nennen wir daher die letztern „automatische" Bewegungen.

*) A. a. O. S. 241. 257.

50. Dazu kommt nun noch ein zweites, wohl zu unterscheidendes Element. Bekannt ist von allen bewußten Geistesoperationen (die psychologische Erklärung dieses Vorgangs gehört natürlich nicht hierher), daß bei Vorstellungen, welche ursprünglich und Anfangs mit bewußter Absicht vom Geiste auf einander bezogen und mit Anstrengung in diesem Zusammenhange erhalten werden müssen, der Geist bei öfterer Wiederholung solcher Vorstellungsreihen dieser Anstrengung immer weniger bedarf, um endlich, ohne der Mittelglieder in der ganzen Reihe deutlich bewußt zu werden, mit abkürzendem Verfahren, sogleich das beabsichtigte Ziel zu erreichen. (So „lernen" wir lesen, rechnen, allerlei Fertigkeiten; so bilden wir uns, mit dunkel bleibenden Prämissen, in einem uns bekannten Vorstellungsgebiete richtige Schlüsse, — „Tact," „praktischer Blick," „Erfahrung" genannt.) Das Analoge gilt von dem Willen und seiner Einwirkung auf die Bewegungsorgane. Durch „Uebung" und „Gewöhnung" lernen wir complicirte und schwierige Bewegungen, zu welchen Anfangs bewußter Wille und die Anstrengung einer überwachenden Aufmerksamkeit nöthig war, allmälich ohne Bewußtseyn, „mechanisch" vollziehen. „Die Muskeln sind durch die lange Einwirkung dergestalt zum wechselseitigen Eingreifen gruppirt worden, daß sie unwillkürlich zu der nur im Allgemeinen vom Bewußtseyn und Willen beabsichtigten combinirten Bewegung zusammenwirken und so statt des vorher erforderlichen Bewußtseyns und Willens selbstständig die Detailausführung übernehmen."

51. Dies läßt sich auch so ausdrücken: daß das Gebiet der automatischen Reflexbewegungen um eine Stufe sich erweitert hat; aber nur die letztern können wir „zweckmäßige" im eigentlichen Sinne nennen, weil sie Spuren der Intelligenz und des Willens an sich tragen, ohne doch unmittelbar vom Bewußtseyn und Willen geleitet zu werden. Diese Erweiterung stellt sich nun auch in den ursprünglichen Organen der automatischen Bewegung, dem Rückenmark und der medulla oblongata dar; und auf diese Weise können jene Organe auch eigentliche Willenseinflüsse und Spuren des Bewußtseyns (bewußter Ein-

übung) in sich bewahren, ohne dieselbe doch im Geringsten selber ursprünglich hervorbringen oder ebenso wenig durch automatische Einübung sich erwerben zu können. Es sind eben nachwirkende Reste bewußten Willenseinflusses, wenn er selbst in seiner unmittelbaren Wirkung schon erloschen ist. So und nur so erklären sich uns die bekannten Erscheinungen, welche Pflüger u. A. veranlaßt haben, von einer „Rückenmarksseele" zu sprechen, und Schiff, dem Rückenmark einen gewissen Grad des „Bewußtseyns" zuzuschreiben.

V. Allgemeine Folgerungen aus dem Vorigen.

52. Um alles Bisherige zusammenzufassen, kann man nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung vielleicht folgende Hypothese über das Centralorgan aufstellen.

Physiologisch lassen sich drei selbstständige Systeme („Centren") von Nervenorganen mit eigenthümlichen Functionen unterscheiden und im Allgemeinen auch localisiren, wiewohl über die Art ihrer Verbindung durch Commissurfasern untereinander, nach dem gegenwärtigen Stande der Nervenphysiologie, noch zahlreiche Ungewißheiten übrig bleiben. Zuerst die Organe der Elementarsensationen, deren Wurzeln an der Basis des Gehirns zu suchen sind, und die, wie Flourens zu zeigen gesucht, Schiff bestätigt hat, dort „in eine gewisse Einheit des Sensoriums zusammenfließen."

Sodann die Organe des eigentlichen Bewußtseyns, in welchen jene Empfindungs-Elemente combinirt, verarbeitet, zu Vorstellungs- (Begriffs-) Reihen geordnet, und ein Theil derselben auf Willensvorstellungen übertragen wird. Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, daß dies vorzugsweise in den beiden Lappen des großen Gehirns geschieht; denn „es ist durch pathologische Beobachtungen erwiesen, daß wenigstens bei'm Menschen alle Empfindungseindrücke, deren das Individuum sich bewußt werden soll, zu den Hirnlappen fortgeleitet werden müssen." (Schiff, S. 365.) Dennoch enthalten diese Theile, wie schon erwähnt, keine eigentlichen Bewegungsorgane. Wenn also die

Willensvorstellungen in Ausführung übertreten sollen, so bedarf es einer neuen Uebertragung auf das Gebiet der Bewegungsorgane, welches wir im Rückenmark und verlängerten Marke, bis in die Hirnbasis hinein sich erstreckend, zu denken haben. (In letzterer würden daher Empfindungs- und motorische Fasern mit einander in unmittelbaren Zusammenhang treten, so daß erklärbar würde, zu welcher Annahme psychologische Erfahrungen uns auffordern: — wie Empfindungsreize auch mittels directer Ueberleitung, ohne den Umweg durch die Region des Bewußtseyns nöthig zu haben, auf Bewegungsorgane übertragen werden können.)

53. So im allgemeinen Umrisse würde das physiologische Bild desjenigen zu entwerfen seyn, was man im Ganzen und zusammengenommen „Central-" oder „Seelenorgan" zu nennen hätte. Wie sehr diese Anordnung und Vertheilung jedoch dem psychischen Verhalten der Seele und ihrer Bewußtseynsprocesse entspricht, braucht hier nicht mehr gezeigt zu werden und so wäre von physiologischer Seite, wenigstens den Hauptzügen nach, erwiesen, was die „Anthropologie" aus allgemeinen Gründen über das Verhältniß von Seele und Leib behauptete: „Daß im Baue des Nervensystems lediglich das Abbild psychischer Verhältnisse vor uns liege, daß daher auch den gesonderten Functionen, welche an die Nerven vertheilt sind, verschiedene psychische Processe entsprechen werden, deren inneres Verhältniß die Psychologie aufzudecken hätte, welche aus diesem Grunde in eine völlig neue und innige Wechselbeziehung mit der Physiologie zu treten vermöchte,"*) ohne von ihrer eignen Selbstständigkeit das Geringste einzubüßen oder gar, wie man jetzt zu behaupten sich erdreistet, als bloßer Anhang der letztern betrachtet zu werden. Ihre Stellung ist und bleibt vielmehr die höhere: sie deutet und erklärt den Sinn des sonst räthselhaften physiologischen Baues; sie vollendet damit den im Allgemeinen schon geführten Beweis, daß der Leib nur das Abbild des Geistes, seiner Functionen und Bedürfnisse sey.

*) „Zur Seelenfrage" S. 247. 48.

54. Auch darf uns nicht entgehen, daß in jenem allgemeinen Umrisse (§. 51) alle Haupttheile des Cerebrospinalsystems in ihrem functionellen Verhältniß zu einander vollständig gedeutet werden konnten, — mit einziger Ausnahme des kleinen Gehirns. Bekanntlich hat man bis auf die neuere Zeit hin in diesem Hirntheile, sinnreich und passend genug wie uns dünkt, einen „Regulator der Bewegungsorgane," also ein dem Centralorgan beigegebenes Hülfsorgan gesehen. Die neuesten Beobachtungen haben dies nicht hinreichend bestätigt, und Schiff erklärt (S. 357) daß „die Functionen des kleinen Hirns bis jetzt noch unbekannt seyen." (Galls u. A. Behauptung vom Einfluß des kleinen Gehirns auf die sexuellen Functionen hatte ohnehin schon früher sich nicht bewahrheitet.) Und so mag denn seine physiologische Bedeutung noch eine offene Frage bleiben, welche übrigens auf die gegenwärtige Untersuchung ohne wesentlichen Einfluß ist. —

55. Wir dürfen nunmehr wohl die Entscheidung über die Hauptfrage, welche uns von Anfang an beschäftigte, zum Abschlusse bringen.

Nach allem Bisherigen wäre es, aus physiologischen wie aus psychologischen Gründen, ebenso unthunlich als überflüssig, nun noch ein Centralorgan der Seele an einer einzelnen Stelle des Nervensystems suchen zu wollen: — unthunlich, weil dies Centralorgan nur in die Region des Bewußtseyns, in die vordern Hirnlappen verlegt werden könnte, die aber nichts Centrales zeigen, sondern durchaus den paarigen Organen beizuzählen sind, auch ihrer übrigen anatomischen Verhältnisse wegen immer dazu untauglich gefunden wurden, für den Centralpunkt und „Sitz" der Seele gehalten zu werden. Aber auch überflüssig wäre ein solches Centralorgan, weil die Seele die Gesammtheit der ihr nöthigen Organe wirklich schon besitzt und weil wir gezeigt haben, wie überflüssig und zugleich widersprechend es wäre, für dies System sich ergänzender Organe nun noch ein neues (leibliches) Centralorgan aufzusuchen. Das Einende, die Functionen Harmonisirende, daraus zugleich die Einheit des Selbst-

bewußtseyns Erzeugende, kann nur das gemeinsam in allen diesen Organen waltende reine Wesen der Seele selber seyn. Diese Auffassung des Verhältnisses, welche allein der psychologischen Erfahrung vollständig entspricht, ist zugleich aber auch, wie längst sich uns ergab, die einzige, welche der richtigen Ansicht vom Raume überhaupt und von den allgemeinen Verhältnissen des Realen und des Realwesens der Seele zum Raume entspricht. So bestätigen sich beide weit entlegene Auffassungen gegenseitig, indem sie von zwei entgegengesetzten Seiten her sich begegnen und unterstützen.

Damit darf aber auch von der einen Seite die Lehre vom „einfachen Seelensitze" mit all ihren spiritualistisch-dualistischen Folgerungen als widerlegt erachtet werden aus empirischen wie aus metaphysischen Gründen. Von welcher durchgreifenden Wichtigkeit dies sey für die gesammte Auffassung des Menschen bis in's Gebiet des Ethischen und des Religiösen hinein, davon hat, glaube ich, die „Anthropologie" Rechenschaft abgelegt.

56. Andrerseits aber könnte der Verdacht entstehen, daß durch jene Nachweisungen über die Vertheilung der Nerven- (und Seelen-) Wirkungen die Einheit und Untheilbarkeit der Seele, ebenso „Wille" und Spontaneität in ihr durchaus aufgehoben, ja die selbstständige Existenz eines Seelenwesens überhaupt in Frage gestellt werde. Wenn man die neuesten Physiologen, auch Schiff, darüber befragt, so scheint kein Zweifel an diesem Allen übrig zu bleiben. Der Letztere polemisirt wiederholt gegen die „Untheilbarkeit des Ich," gegen den „freien Willen" und überhaupt gegen den metaphysischen Wahn, als wenn zwischen Freiheit und mechanischen Wirkungen ein Gegensatz bestände. Was wir freie Handlungen nennen, meint er, ist nichts Anderes, als nur Reflexwirkungen besonderer Art, nämlich Vorstellungen, welche mechanisch und zufolge innerer Nothwendigkeit ganz ebenso auf die Bewegungsorgane wirken, wie dies bewußtlos in den eigentlich sogenannten Reflexbewegungen geschieht (S. 208. 214 u. s. w.).

Was zuvörderst seine Polemik gegen die „Untheilbarkeit des

Ich" anbelangt, so hat er nur das Recht, weil seine Beweise nur bis dahin reichen, gegen die physiologische Untheilbarkeit des „Seelensitzes" zu protestiren, und zu behaupten, daß die Seelenwirkungen vielmehr an ein System von Organen vertheilt seyen. Bei dieser rein physiologischen, durch Beobachtung zu erledigenden Seite der Sache muß er stehen bleiben. Wir treten darin ihm bei und halten seine Beweisführung in dieser Hinsicht für nahezu erschöpfend.

57. Dagegen sind die physiologischen Beobachtungen durchaus unzutreffend, um die in ein ganz anderes Gebiet fallende Frage zu erledigen: wie sich die „Seele" zu jenem Systeme von Organen verhalte, oder auch wenn man die Frage noch schärfer stellt: ob nicht gerade diese Vertheilung der Organe ein einendes Princip, Seele genannt, anzunehmen gebieterisch nöthige? Hier hört die Beobachtung auf und das Gebiet der Schlüsse aus dem Beobachteten beginnt; denn auch dem hartnäckigsten Materialismus ist noch nicht eingefallen, die Seele unter die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände zu zählen. Er entschließt sich viel lieber, sie eben darum für nichtexistirend zu erklären, weil sie sich sinnlicher Wahrnehmung entzieht!

58. Und worauf nun führen diese Schlüsse, sowohl vom physiologischen Thatbestande aus, als vom psychologischen? Denn daß auch der letztere ebenso sorgsam in Erwägung zu ziehen sey, hat noch Niemand bezweifelt. Auf jene Frage dürfen wir hier indeß eine sehr summarische Antwort geben; denn gerade dieser Gegenstand ist es, der bei Gelegenheit einer Kritik des Materialismus in der „Anthropologie" ausführlich und nach allen Seiten hin erwogen worden. Dort ergab sich das Doppelte. Es ist ein Widerspruch, die Einheit des Organismus, die „Seele," für die bloße Resultante zusammengesetzter Organe und Wirkungen zu halten. So gewiß diese Einheit erfahrungsmäßig als beharrliche sich zeigt und zwar als das einzig Beharrende den Organismus durch alle seine Wandlungen begleitet, kann sie nicht wiederum aus der zusammengesetzten To-

talwirkung des letztern erklärt werden, welchem sie vielmehr umgekehrt als Bedingendes (nicht zeitlich, aber causal) vorangeht. Hier kehrt der Materialismus irrthümlich das Causalverhältniß um, indem er versucht die Ursache aus ihrer sichtbaren Wirkung zu erklären, eben weil er nur dem Sichtbaren Existenz zugesteht.

Nicht minder widersprechend ist es, die Einheit des Selbstbewußtseyns für das Product der vielen zusammenfließenden Sensationen zu halten, indem eine bloße Summe einfacher Empfindungen weder jemals die Thatsache eines Selbstbewußtseyns, noch viel weniger die Einheit dieses Selbstbewußtseyns während des unaufhörlichen Wechsels jener Sensationen zu erklären vermöchte. Hier ist es nicht bloß ein Fehlschluß aus dem Thatsächlichen, sondern zugleich noch Nichtbeachtung des Thatsächlichen selbst, nämlich der Einheit des Bewußtseyns. Diese kann nur erklärt werden als der Reflexionsact eines realen und zugleich in dem Wechsel seines Bewußtseyns beharrenden Wesens, einer „Seele."

59. Abschließend läßt sich daher vielmehr behaupten, daß die Ergebnisse der neuern Physiologie den materialistischen Voraussetzungen direct widersprechen, indem sie umgekehrt gerade die Nothwendigkeit eines vom Organismus unabhängigen Seelenwesens auf das Bündigste beweisen. Je mehr diese Wissenschaft beobachtend wie experimentirend in die Beschaffenheit der Nervenwirkungen eindringt, je mehr sie deren Vertheilung constatirt: desto schärfer und eindringlicher weist sie aus empirischen Gründen auf die Lücke hin, welche ohne die Annahme eines einenden Princips, einer „Seele," in diesem Thatsachengebiete übrig bleiben würde. So ist es nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, daß die Erfahrung selbst es sey, welche die beiden Einseitigkeiten des Spiritualismus und des Materialismus gleichmäßig zurückweise! Die philosophisch seyn wollenden Vertheidiger der „Seelenlosigkeit" sollten daher wohl bedenken, welch ein klägliches Schauspiel kümmerlichster Gedankenschwäche sie den Kundigen bieten, indem sie nicht einzusehen vermögen, wie selbst physiologisch nicht die kleinste Nervenwirkung

in ihrem harmonischen Zusammenhange mit dem Uebrigen begriffen werden kann, ohne ein einend harmonisirendes Princip in allen diesen Wirkungen anzunehmen.

VI. Endresultat und Abschluß.

Aus der Gesammtheit der bisher vorgetragenen Thatsachen und durch die darauf gegründeten Schlüsse lassen sich nunmehr folgende allgemeine Ergebnisse ableiten, welche für die „Psychologie," als Lehre vom bewußten Leben des Geistes, grundlegend sind und den Uebergang in dieselbe bilden.

I. Was wir „organischen Leib" nennen, läßt eine doppelte Auffassung zu. Als Gegenstand des äußern Sinnes und experimenteller Erfahrung betrachtet, bietet er die Erscheinung eines durchaus Wandelbaren, in stetem Wechsel Begriffenen. Er ist bloße Summe gewisser chemischer Stoffelemente, welche unaufhörlich in ihn eintreten und wieder ausscheiden, und die ihrer eignen Beschaffenheit und Wirkung nach nichts gemein haben mit seelischer oder bewußter Thätigkeit. Dies sinnliche Phänomen nennen wir „äußern Leib," Fortlage mit treffender Bezeichnung bloßen „Leichnam."

Nach seinen functionellen Leistungen dagegen erscheint der Leib als ein geschlossenes System von Organen, deren Wirkungen im Einzelnen einen beharrlichen und regelmäßigen Verlauf, in ihrer Gesammtheit ein harmonisches Ineinandergreifen zeigen. Ihr Gesammtresultat ist die Selbsterhaltung dieses Leibes, mit consequentem Festhalten seiner individuellen Beschaffenheit.

II. Daß die Ursache dieser Erscheinung nicht genügend erklärt werden könne aus irgend einer bloß allgemeinen Natureinrichtung, — denke man diese occasionalistisch als besondere „Anpassung" von Leib und Seele für einander, oder als Folge einer allgemeinen „vorausbestimmten" Harmonie zwischen den Weltwesen — dies hat sich kritisch nach allen Seiten hin ergeben. Sie kann nur gefunden werden in einem individuellen, innerhalb jener Veränderungen beharrlich wirksamen Ein-

heitswesen. So ist das Minimum dessen, was von der „Seele" behauptet werden kann: sie sey ein individuelles und beharrliches Realwesen, ihre Eigenthümlichkeit darstellend in einem Systeme von Organen und Functionen, welche eben das Beharrliche bilden in jenem flüchtigen Stoffleibe. Eine solche doppelseitige, innerlich aber auf Einheit beruhende Gesammterscheinung nennen wir ein „beseeltes Wesen."

III. Dies Beharrliche im wechselnden Stoffleibe nun haben wir den „innern Leib" genannt. Er ist das Gestaltende, das „Formprincip" im äußern Leibe, zugleich das Abbild der Seeleneigenthümlichkeit dem letztern einprägend. Und zwar dies in doppelter Hinsicht. Die bleibenden Seeleneigenschaften, die ganze Seelenartung stellt er ebenso bleibend in der äußern Leibgestaltung dar. (Es ist durchgreifender zoologischer Erfahrungssatz, daß der Thierleib bis in seine kleinste und eigenthümlichste Organisation nur das äußerlich verwirklichte Bild der Seeleneigenthümlichkeit, der Instincttriebe des Thieres sey.) Aber auch innerhalb dieser festen und unüberschreitbaren organischen Grundgestalt bildet er die wechselnden Seelenstimmungen, Empfindungen, Affecte der äußern Leibgestalt ein.

Jenes Feste und dies Veränderliche an der Formgestalt des Leibes haben wir zusammengenommen seine „Vollgeberde" genannt. So lange daher der Leib „lebendig," d. h. seeledurchwirkt ist, bleibt ihm auch die Eigenschaft, Vollgeberde seiner Seele zu seyn. Diese Bezeichnung hat man paradox, unverständlich, willkürlich gefunden. Umgekehrt müssen wir in diesem Begriffe die zutreffendste Definition des Thatsächlichen finden, und zwar auf der allerbreitesten, keine Ausnahme zulassenden Erfahrung; denn ganze Wissenschaften geben dafür Zeugniß, von der Zoologie bis auf die Physiognomik in allen ihren Verzweigungen, wie nicht minder das unwillkürliche Urtheil eines Jeden, der gar nicht umhin kann, aus dem bleibenden wie dem wechselnden Leibesausdruck (Geberde, Miene) unmittelbar zurückzuschließen auf Eigenthümlichkeit oder auf Stimmung der Seele.

IV. In diesem Leibe ist nun auch die Persönlichkeit des

Menschen uns völlig gegenwärtig. Er ist, während des Wechsels seiner Stofftheile, das unverwüstlich sich behauptende Abbild der Seele selber. Der Stoffleib kann verstümmelt, äußerer Theile beraubt werden, dahinschwinden, ohne daß darum doch der Seelenausdruck, das Charakterbild des innern Leibes auch in der verkümmerten Gestalt seine Gesundheit und harmonische Schönheit verlöre. Wenn dagegen schlimme Leidenschaften der Seele ihren symbolischen Ausdruck im Leibe, im Antlitz finden, dann verkümmert wirklich dieser Leib von Innen her zu einer häßlichen Fratze, mag auch die Stoffmischung desselben und seine äußere Integrität die musterhafteste seyn.

V. Dies die Lehre vom „innern Leibe," als dem Abbilde der Seeleneigenthümlichkeit und dem Formprincipe des „äußern." Er ist ebenso beharrlich, wie die Seele, d. h. am „Tode" des äußern Leibes unbetheiligt, so gewiß er die nächste Ursache des letztern ist. Ebenso ist seine nächste Ursache hinwiederum die Seele, welche in ihm ihre eigenthümliche Raumgestalt sich giebt; worin wir nach dem, was sich über das Wesen der Ausdehnung (§. 39) ergeben hat, die unmittelbarste und unwillkürlichste Realwirkung des Seelenwesens finden müssen.

Von einem „Aetherleibe" dagegen, noch dazu einem solchen, den wir erst nach dem Tode erhielten, habe ich in eigenem Namen nie gesprochen, konnte ich nicht sprechen, so gewiß dies die Gränze gegebener Erfahrung überschreitet. Wohl aber habe ich diese Vorstellung kritisch-historisch angeführt als die früheste, noch ungeläuterte Gestalt jenes an sich richtigen Begriffes. Dennoch muß ich wiederholt lesen: daß auch ich „der Lehre von einem Aetherleibe huldige;" — was ich mir als ein empfindliches Gebrechen anrechnen müßte, indem mein Bestreben vielmehr darauf gerichtet war, den leer hypothetischen, weil nicht auf erprobter Erfahrung gegründeten Vorstellungen in dieser Untersuchung aus dem Wege zu gehen.

VI. Als den sichtbaren Träger jener Functionen, deren harmonische Gesammtheit den „innern Leib" ausmacht (IV), zeigt uns die Erfahrung das Nervensystem; und in diesem wiederum

eine dreifache Classe solcher Organe: das Gebiet der bewußtlos bleibenden Functionen, das der bewußten, endlich ein zwischen beide sich einschiebendes und eben darum nicht genau begrenzbares Mittelgebiet für Functionen, die von der einen Seite aus der Region der bloß organischen Stimmungen bis in die des Bewußtseyns sich hinaufziehen, indem sie mit besonderer Stärke auftretend sich im Bewußtseyn wiederspiegeln und in bewußte „Stimmungen" verwandeln können (was bis zu eigentlicher „Seelenstörung" sich zu steigern vermag): während sie von der andern Seite, in der Willensregion, aus bewußten Actionen zu halbbewußten oder unbewußten herabsinken können, indem zuletzt unwillkürlich und aus Gewohnheit sich vollzieht, wozu es anfänglich des bewußten Willens bedurft hatte.

VII. Außerdem wissen wir, nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft, daß, wie jedes Realwesen, so auch die Seele in jedem bestimmten Lebensstadium mit einem unüberschreitbaren Maße von Kraft arbeitet, welches sie zwar verschieden über jene verschiedenen Functionen vertheilen kann, mit Nichten jedoch über ihre ursprüngliche Gesammtgröße zu steigern vermag.

VIII. Dies Gesetz zeigt sich von reichster Anwendbarkeit auf das Seelenleben. Es erklärt zuvörderst im Allgemeinen die Erscheinung der verschiedenen „Temperamente," welche ihrer ersten Entstehung nach nichts Anderes sind, als die verschiedenen ursprünglichen Kraftmaße eines jeden individuellen Seelenwesens (seine relative Stärke oder Schwäche im Ganzen — Energie oder Phlegma); ebenso die bleibende Richtung der Kraftvertheilung, entweder nach der Seite der Empfänglichkeit, als Beweglichkeit der Umstimmung, oder nach der Seite des selbstständigen Beharrens, als Stetigkeit innerlichen Sinnens und Fühlens (Gegensatz des „sanguinischen" und „melancholischen" Temperaments): woraus leicht die weitere Combination dieser vier und ihre besondern Modificationen sich herleiten lassen.

IX. Sodann erklären sich daraus jene zahlreichen Thatsachen, welche man gewohnterweise als „Abhängigkeit der Seele

vom Körper" deutet, und die auch dem Spiritualismus, weil unerklärbar aus seinen Prämissen, von je Bedenklichkeiten erregen mußten. Sie bedeuten nichts Anderes als die wechselnde Vertheilung des ursprünglichen Kraftmaßes der Seele (VII) auf ihre bewußten oder ihre bewußtlosbleibenden Functionen. Je ausschließlicher die Seele ihre Kraft bewußtseynerzeugend concentrirt, desto mehr wird sie den bewußtlosbleibenden Functionen entzogen. „Denken" entkräftet auf specifische Weise und zeigt eben deßhalb sich unvereinbar mit starken Willens- und Muskelanstrengungen, ganz gleicherweise mit dem Ueberwiegen organischer Processe: der kindliche, im Wachsthum begriffene Organismus kann nicht Träger energischer und reifer Thaten der Intelligenz seyn. Andrerseits: eine der Potenz nach stärkste Intelligenz kann ihrer factischen Wirkung nach bis zur größten Schwäche herabsinken, wenn das der Seele überhaupt verwendbare Kraftmaß überwiegend zur Fristung des Lebensprocesses oder dabei noch zur Ueberwindung besonderer Schädlichkeiten verwendet werden muß; (der empirische Erfolg wird seyn: Hemmung oder eigentliche Störung der Bewußtseynsfunctionen aus Altersschwäche, Krankheit, bleibender organischer Verstimmung.) In diesem Falle ist die „innere Rechnung" der gewohnten Kraftvertheilung eben dauernd eine andere geworden, gleichwie sie in den täglichen Stimmungen größerer oder geringerer geistiger „Aufgelegtheit," nur in schwächern Dimensionen, unaufhörlich wechselt.

Dies Alles nun, worin bisher der Materialismus die eigentliche Domäne seiner Beweisgründe besaß, kann hiernach nicht mehr materialistisch gedeutet werden; hier liegen dynamische, nicht materielle Verhältnisse zu Grunde. Denn es wäre die Gedankenlosigkeit selbst, zu wähnen, daß hierbei der „Stoff" oder der „Stoffwechsel" direct einwirke auf das Bewußtseyn oder wohl gar es erzeuge. Offenbar besitzt er nur einen höchst vermittelten und indirecten Einfluß, indem er lediglich Gegenstand veränderlicher Kraftverwendung wird, deren Erfolg sich allerdings nun günstiger oder ungünstiger stellen kann den gleichzeitig zu vollziehenden Bewußtseynsprocessen gegenüber.

X. Wenn nun das gesammte Seelenleben bis zum Bewußtseyn hinauf nur durch Vertheilung eines gegebenen Kraftmaßes der Seele zwischen den bewußten und bewußtlosbleibenden Functionen zu Stande kommt: erhebt sich nothwendig die Frage, was Bewußtseyn sey, ebenso was als eigentliche Bewußtseynsquelle in der Seele betrachtet werden müsse.

Schon den Sinn und die Tragweite dieser Fragen zu erkennen, ist um so mehr von Wichtigkeit, als ich der Ueberzeugung bin, daß in der Nichtbeachtung dieser vorläufigen Erwägungen der wahre Grund liege, warum die bisherige Psychologie eines festen Fundamentes entbehrte, ingleichen warum das Verhältniß zwischen Bewußtseyn und Unbewußtheit (dies schließt aber in weiterer Folge das Verhältniß von „Leib und Seele," noch weiter das zwischen Geist und Natur in sich) bis jetzt zu den dunkelsten Partieen der Seelenlehre gehört hat. Was „Bewußtseyn," „Vorstellung" sey, schien sich von selbst zu verstehen; Jeder kennt ja diese Begriffe aus eigener Erfahrung und man darf hinzusetzen: wenn diese ursprüngliche Erfahrung nicht wäre, so bliebe es schlechthin unmöglich, etwa durch Beschreibung oder Realdefinition, den specifischen Zustand, den wir Bewußtseyn nennen, einem dessen unkundigen Wesen zu erklären oder auch in ihm hervorzubringen. So unzweifelhaft richtig dies Alles seyn mag: so ist damit doch die tiefer liegende Frage nicht ausgeschlossen, vielmehr angeregt: was eigentlich das Bewußtseyn sey und leiste, und wie es hervorgebracht werde in einem Wesen, welches erfahrungsmäßig zugleich auch bewußtlos bleibender Zustände und Veränderungen fähig ist?

XI. Das Bewußtseyn kann nur beschrieben werden als innere Erleuchtung vorhandener Zustände, so daß sie nunmehr für das Wesen selber vorhanden sind, welches sie besitzt. Es ist von Erheblichkeit einzusehen: daß „Bewußtseyn" nur in diesem „Für" besteht, daß es aber auch völlig dieses „Für" ist. Hieraus folgt ein Doppeltes:

a) Zuerst, was uns von durchschlagender Wichtigkeit erscheint: das Bewußtseyn als solches ist nicht productiv, bringt nichts

Neues hervor, sondern es begleitet nur mit seinem Lichte gewisse Zustände und Veränderungen in der Seele, während zugleich gewisse andere, eben so real in ihr vorhandene, im Dunkel bleiben. Dabei ist jedoch zu erwägen, daß Alles, was überhaupt in der Seele entsteht, in ihr selber seinen Grund hat, daß sie nirgends und in keinem Falle sich bloß passiv verhält, sondern auch in den Zuständen scheinbarer Receptivität selbstthätig gegen die von Außen kommende Umstimmung reagirt. Indem somit alle Zustände und Veränderungen in ihr desselben Ursprungs sind, nämlich auf Selbstthätigkeit der Seele beruhen, folgt aus dieser innern Gleichartigkeit wenigstens mittelbar, daß sie insgesammt unter gewissen begünstigenden Umständen (worin diese bestehen, wird zu untersuchen seyn), auch in's Bewußtseyn treten können. Daraus erklärt sich schon vorläufig die durchgreifende Thatsache: daß das Verhältniß zwischen bewußten und bewußtlos bleibenden Zuständen in der Seele als kein festes, scharf begränztes, sondern stets verschiebbares erscheint. Keine Vorstellung in der Seele, die sich nicht auch verdunkeln könnte (selbst die Vorstellung des eignen Ich im Schlafe); keine Veränderung daher, muß man umgekehrt schließen, welche nicht irgend einmal in's Bewußtseyn erhoben werden könnte.

b) Sodann, was nicht minder entscheidend: in diesem Grundcharakter des Bewußtseyns, als dem (subjectiven) Lichte eigener (objectiver) Zustände der Seele liegt der ursprüngliche Grund von der „Einheit des Subjectiven und Objectiven," oder was dasselbe bedeutet, von der „Realität," welche unsern Vorstellungen zukommt. Die Seele bewußtseynerzeugend beleuchtet unmittelbar nur ihre eigenen Zustände; dies Bewußtseyn ist aber eben darum ein völlig treues und adäquates: Subject und Object decken sich völlig, weil jenes nur der unmittelbare Reflex von diesem ist.

Auf diesen beiden Fundamentalsätzen (a und b) beruht, wie die „Psychologie" künftig im Einzelnen zu zeigen hat, die ganze Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns und ihre richtige Deutung.

XII. Was aber ist die Quelle des Bewußtseyns? Wir werden sie nirgends anders als da zu suchen haben, wo auch die Stätte des Bewußtseyns ist: in der Seele selber.

Abgewiesen ist damit jederlei Vorstellung als ob der bewußte Zustand in die Seele von Außen hineingebracht, ihr eingeprägt werden könne, etwa durch Einwirken und Sich-Abbilden der äußeren Dinge. Umgekehrt vielmehr wird er von ihr hervorgebracht und die Seele allein ist die Bewußtseynsquelle.

Weiter folgt daraus, daß Bewußtseyn nicht ruhender Zustand in der Seele, kein fertig Vorhandenes von genau begränztem Inhalte sey, sonst wäre der Kreis ihrer Vorstellungen immer und unveränderlich derselbe, was der Erfahrung widerspricht; — sondern jenes Licht oder „Für," welches wir Bewußtseyn nennen, gleitet wie ein flüchtiger Strahl über die verschiedenen Zustände der Seele hinweg, im Wechsel sie beleuchtend oder in Dunkel lassend. Und die Fähigkeit eben, in jenen Zustand innerer Erleuchtung zu gerathen, müssen wir als den specifischen Unterschied bezeichnen, der dasjenige Reale, welches den Namen „Seele" verdient, von den niedriger stehenden Realwesen abtrennt, welche unveränderlich in blinder Objectivität verharren.

Auch dieser Satz dürfte von entscheidender Wichtigkeit werden. Er enthält ein Doppeltes:

Wir sind nicht zuständlicher Weise oder ohne unser Zuthun bewußte Wesen; Bewußtseyn ist unser Werk. Wir gerathen nicht (leidend) in bewußten Zustand, sondern bringen ihn hervor aus eigner Kraft. Dies beruht aber auf einer ursprünglichen, der apriorischen Natur unserer Seele angehörenden Fähigkeit, die wir weiter zu untersuchen haben. Daraus folgt ferner: dies bewußtseynerregende Vermögen empfangen wir nicht erst durch die sinnliche Organisation; ebensowenig verlieren wir es daher auch mit dem Verluste derselben; d. h. die Quelle des Bewußtseyns verbleibt uns auch im Tode, gerade wie uns die innere Leiblichkeit verbleibt.

XIII. Jene bewußtseynerzeugende Fähigkeit (XII.) — wo-

rin kann sie bestehen? Hier dürfen wir an den Satz der „Anthropologie“ erinnern, daß die Seele „ein instinctbehaftetes Triebwesen“ sey. Jeder Trieb aber ist seiner Natur nach ein durchaus entschiedener und genau umgränzter; denn er beruht auf einem ebenso bestimmten, in der Natur des Wesens begründeten Ergänzungsbedürfniß und ist gerichtet auf ein diesem entsprechendes „Gut;“ dies Wort in dem ganz allgemeinen Sinne genommen, welcher entweder die Befriedigung eines Bedürfnisses, oder das weiter liegende Ziel eines Begehrens, oder eine Thätigkeit bezeichnet, deren Inhalte der Geist einen eigenthümlichen Werth beizulegen gedrungen ist.

In dieser Trieberregung glauben wir nun die erste und eigentliche Bewußtseynsquelle zu finden, wie die „Psychologie“ weiter und bis in's Einzelne zu zeigen hofft. Jedes innere Aufleuchten eines „Für“ (XI.), worin eben das Bewußtwerden besteht, setzt die Erregtheit eines Triebes voraus, der auf das ihm entsprechende „Gut“ sich richtet. Die dunkle Spürung des Triebes von seinem Ergänzenden, welche als Grundbedingung, gleichsam als Same des Bewußtseyns, stets in der Seele vorhanden ist, wird gesteigert und erhellt, sobald und weil sie das Ergänzende trifft; d. h. der dadurch seiner selbst innewerdende Trieb erzeugt das „Bewußtseyn“ dieses Verhältnisses zu seinem Ergänzenden. Dies Bewußtseyn ist daher ebenso Erkenntnißact, als Gefühlsact, wodurch ein anderer Hauptsatz unserer Theorie angebahnt wird: Daß kein Erkennen ohne begleitendes Gefühl sey. Beiden liegt aber ein erregter und dadurch zum eignen Innewerden gesteigerter Trieb der Seele zu Grunde. Dies möge an gegenwärtiger Stelle genügen, um wenigstens im Zusammenhange des Bisherigen den Satz nicht allzu befremdlich erscheinen zu lassen: daß „Bewußtseyn“ kein ursprünglicher und beharrender Zustand der Seele sey, daß es ebenso wenig Etwas zu erzeugen vermöge, sondern daß es die entstehende und wiederverschwindende That der Seele sey, mit welcher sie gewisse (gesteigerte) Ver-

änderungen ihres Trieblebens erleuchtet, während die übrigen nicht minder vorhandenen im Dunkel bleiben.

XIV. Allem Bisherigen zufolge können wir den Begriff der Seele, im Gegensatze zum Unbeseelten, kürzlich folgendermaßen bestimmen. Sie ist ein Raumwesen gleich allen übrigen Realen, welche den Grund der phänomenalen Körperwelt bilden. Was sie von diesen unterscheidet ist der ungleich höhere Grad und der vielseitigere Umfang innerer Erregbarkeit, welche ebendamit zum Innewerden dieser Erregungen sich steigern kann. Hieraus entsteht das specifisch seelische Urphänomen der Selbstgewahrung, welches wir in seiner vollständigen Entwickelung als „Bewußtseyn," in seiner höchsten und freien Ausbildung als „Selbstbewußtseyn" auftreten sehen, während es in seinen Anfängen und ersten Wirkungen nur auf einzelne und vorüberschwindende Empfindungen („Elementarvorstellungen") sich beschränkt. Bewußtseynsquelle ist daher lediglich die Seele durch Selbsterregung; und diese Fähigkeit ist ein Ursprüngliches in ihr. Sie kommt weder durch fremde Wirkung in sie hinein, noch kann sie durch eigne Ausübung in ihr abgestumpft werden; denn sie ist unaustilgbar verbunden mit dem specifischen Wesen der Seele selbst.

Alles ferner, was in das Bewußtseyn tritt, ist zunächst nur das Innewerden eigner Zustände derselben; sie ist sich selbst das einzige Object, und ihr unmittelbarer Augpunkt erstreckt sich nicht über sie selbst hinaus. Dies ist das große und bleibende Resultat des Kantisch-Fichteschen Idealismus, welches in seinen abgeleiteten Folgerungen zwar erweitert, niemals aber aufgehoben oder in seiner fundamentalen Bedeutung umgangen werden kann.

XV. Der „Menschengeist" ist dadurch verschieden von der „Seele," wie sie in der fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Thierlebens sich uns darstellt, daß der Umfang seiner ursprünglichen Anlagen („Erregbarkeiten") ein ungleich weiterer, die Tiefe seiner Wechselbezüge zu dem Objectiven, Ergänzenden eine viel umfassendere ist. Wir dürfen hierbei nur an die ganze

Weltstellung erinnern, welche dem Menschen der Idealgehalt seines Geistes verleiht.

Dem genau entsprechend verhält sich der Charakter seines Bewußseyns nach Umfang und nach Intensität. Unter allen uns bekannten Weltwesen ist sein Triebleben das leichtest erregbare, um sich zu Bewußtseyn zu steigern. Diese Anlage des leichtesten Gewahrens, Innewerdens, Unterscheidens, was Alles psychologisch auf die Erregbarkeit ursprünglicher Triebe zurückzuführen ist, meinen wir eben, wenn wir den Menschen, als Gattungswesen überhaupt, „Intelligenz," den einzelnen Individuen, in denen diese Gabe vorzüglich hervortritt, „aufgeweckten Geist" zuschreiben. Diese vielseitige „Aufweckbarkeit" unserer Seele zu innewerdendem Bewußtseyn verleiht ihr eben jenen gewaltigen Vorstellungsumfang, in dem sie die ganze Außen- und Innenwelt unterscheidend zu beherbergen vermag.

XVI. Aber aus dem gleichen Grunde ist auch die Intensität des Bewußtseyns in der Menschenseele die relativ stärkste, welche wir kennen. Der Mensch allein vermag es, dasselbe in die eigene Tiefe seines Wesens zurückzuwenden, d. h. er ist (theoretisch und praktisch) der „Reflexion" fähig; eben weil er die Macht besitzt, jeden eigenen Zustand ganz in bewußte Vorstellung aufzulösen, ihm dadurch ideale Dauer zu verleihen und mittels dieses einfachen, in seinen Folgen aber allerwichtigsten Vorgangs den Mechanismus des unwillkürlichen Vorstellungslaufs zu durchbrechen. „Bewußtseyn" ist dann nicht mehr bloß der Begleiter von Zuständen und Veränderungen, welche in der vorbewußten Region des Geistes entspringen; sondern der Geist in dieser weitern Entwicklung dringt selbstbestimmend mit der Erleuchtung seines Bewußtseyns stufenweise immer tiefer in sein eigenes Wesen hinein und bringt es dadurch immer inniger in seine bewußte Gewalt. So wirkt mittelbar das Bewußtseyn befreiend; es wird dem Geiste das leitende Licht der Selbsterkenntniß und hieraus entwickelt sich endlich der specifisch menschliche Zustand des „Selbstbewußtseyns," welcher theoretisch Besonnenheit, praktisch Selbstbeherrschung ge-

nannt wird; jene der Ursprung bewußten Denkens, damit aller Wissenschaft, diese die Quelle der sittlichen Freiheit, damit aller ethischen Schöpfungen des Menschengeschlechts, die dauernd nur aus besonnener Begeisterung hervorgehen können.

XVII. Daraus ergiebt sich eine dreifache Stufenfolge menschlicher Geistesentwicklung, wie sie ebenso die ganze Menschheitsgeschichte, als das einzelne Individuum, und jedes der beiden wiederum in der dreifachen Richtung des Erkennens, Fühlens und Wollens zu durchlaufen hat. Man könnte die Nothwendigkeit dieser Stufenfolge daher das höchste „Gesetz" des Geistes nennen, sofern man unter Gesetz nichts dem Wesen des Gegenstandes Fremdes, gleich einem äußern Schicksal ihm Auferlegtes, sondern die innere Eigenthümlichkeit verstehen will, durch welche das eine Wesen bleibend sich unterscheidet von allen übrigen.

Zuerst macht das Gefühl und der Trieb der Individualität unmittelbar und noch ungezügelt sich geltend; es ist die Vorstufe, wo das Selbst seiner gewiß zu werden beginnt und nicht aufhört, unwillkürlich „selbstisch alle Ergänzungen an sich zu ziehen, deren es bedarf; was man organisch „Wachsthum," psychisch „Erfahrungsproceß" in weitestem Sinne nennen darf. Weil aber der Menschengeist zugleich doch in dunkler (apriorischer) Spürung das Ziel schon besitzen muß, zu welchem sich zu entfalten ihm bestimmt ist: so wirken zugleich in ihm ebenso unwillkürlich alle die idealen Regungen und ethischen Triebe, welche sein über die bloße Einzelheit und Selbstheit hinausragendes Wesen verrathen. Diese (erste) Stufe — ich habe sie in der „Ethik" als die des „Naturells" bezeichnet und ausführlich zu schildern versucht, — ist das noch ungeordnete Chaos durcheinanderwirkender Regungen. Von der einen Seite können wir dies Unschuld nennen, weil noch nirgends Unterscheidung und Entscheidung hervortritt; von der andern ist es der fruchtbare Mutterschooß der Geistesentwickelung, welcher hier die ungetrennte Fülle seiner Gegensätze noch beieinander hat.

Dies Alles tritt nun allmählich in unterscheidendes

Bewußtseyn (die zweite Stufe) auseinander, was in der Ethik als die Stufe des werdenden „Charakters" geschildert worden. Hier sondert sich aus dem Chaos der Instincte und Triebe ein einzelnes Lebensziel ab, um welches die andern Strebungen als Unterproducte sich gruppiren, und hier kann jener unschuldig unmittelbare Individualitätstrieb zu bewußter Selbstsucht sich verhärten. Dann ist die normale Geistesentwicklung gehemmt, was von einer mannigfaltigen Phänomenologie des „Bösen" begleitet ist. Dies Phänomenale aber bleibt keine definitive Verhärtung, sondern ist nur ein Stocken, ein Aufschub der Normalentwicklung, während der nur Zeit, nicht aber die Substanz des Geistes verloren geht. Das Böse, als substanzloses psychisches Phänomen, schwindet darum sicherlich einmal von selbst. (Nach dieser unzweifelhaften psychologischen Erkenntniß müssen alle widerstreitenden Dogmen der positiven Religionen gründlich umgebildet werden.)

XVIII. Auf der Stufe des Selbstbewußtseyns endlich greift der Geist bis an den Ursprung und an die Quelle seines Wesens zurück. Nunmehr erst wird er (macht er sich) zu dem, was er ursprünglich war oder ist, ein übersinnliches, ewiges Wesen, welchem in Betrachtung wie in Handeln gleichfalls nur Ewiges anzustreben und zu vollbringen genügt. Formell kann man dies bezeichnen als Erziehung zum Selbstbewußtseyn, nach seiner realen Bedeutung dahin deuten, daß man den Genius, die geistige Uranlage in seine bewußte Gewalt und freien Besitz empfängt, darin zur (relativen) „Vollkommenheit," im Selbstgefühle zur „Glückseligkeit" gelangt.

Das richtig bezeichnete Gesetz psychologischer Entwicklung ist aber auch der einzige Schlüssel für den inneren Sinn der Geschichte, nicht bloß in ihrem gesammten Verlauf, sondern auch in ihren einzelnen Phasen; denn überall spiegelt nur das Wesen des Geistes und das Gesetz seiner Entwicklung in ihr sich ab. Dies ist der wirksamste Trost, der bei ihren räthselvollen Verschlingungen im Einzelnen, bei der unendlichen Phänomenologie des Bösen, welche sie darbietet, auf diese unver-

wüstliche Selbstheilungskraft uns zurückweist, die dem Geiste im Vermögen orientirender Klarheit, im Besinnen auf sein eigentliches Wesen und sein innerstes Wollen, für den Lebensweg mitgegeben ist.

Geschrieben im November 1860.

Vertheidigung der Thesis:

„daß der sittliche Mensch nicht minder, als der religiöse, schlechthin unabhängig sey von dem Urtheile der Menschen und der öffentlichen Meinung"

gegen Hrn. Prof. **Ulrici**

(mit Beziehung auf dessen Buch: Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie. Lpz., T. O. Weigel. 1858.)

Von **K. Fortlage.**

Hochgeehrter Herr!

Sie haben mich aufgefordert, über ein Thema meine Gedanken in dieser Zeitschrift näher zu entwickeln, worüber Sie in Ihrem Buche über Glauben und Wissen sich bereits weiter verbreitet haben, nämlich auf S. 338 ff., wo Sie nicht anstehen, dem religiösen Menschen vor dem sittlichen den Vorzug zuzuerkennen in Betreff seiner Unabhängigkeit von dem Urtheile der Menschen und der s. g. öffentlichen Meinung, von den herrschenden Sitten und Gebräuchen, so wie auch von dem, was allgemein als recht und gut anerkannt werde. Da ich bereits früher in dieser Kundgebung Ihres Urtheils eine principielle Divergenz zwischen Ihrer Ansicht von den Grundprincipien der Moral und der meinigen erkannte, so glaubte ich berechtigt zu seyn, dieselbe kurz und bündig anzudeuten in den Brockhausischen Blättern für literar. Unterhaltung Nr. 41. vom 11. Octob. 1860. S. 749. Sie, hochgeehrter Herr, gestehen mir diese Berechtigung nicht zu, sondern halten dafür, daß die herausgelesene Divergenz nur in einer unvollkommenen Auffassung von meiner Seite bestanden habe, und legen mir dadurch die Verpflichtung auf, den Unterschied, welchen ich zwischen Ihrer Auffassung und dem wirklichen

Princip des Guten bemerke, näher zu motiviren. Das Thema ist jedenfalls wichtig genug, um aufs neue erwogen zu werden, zumal da es sich nicht läugnen läßt, daß eine strenge Stimmung der öffentlichen Meinung über die Anforderungen eines überzeugungsgetreuen Handelns unter die größten socialen und politischen Güter gezählt werden muß, und eben so wenig, daß durch die unglücklichen Ereignisse unserer Politik während der letzten dreizehn Jahre die Begriffe von Recht und Unrecht im öffentlichen Leben stark verwirrt worden sind, indem das feste Haften an Ueberzeugung und Gewissensmeinung häufig als revolutionäre und destruktive Bosheit verschrieen, das leichtsinnige Umsatteln und Wechseln der Farbe hingegen als selbstverleugnende Entsagung und Unterwerfung unter die Sitte des Allgemeinen gepriesen worden ist.

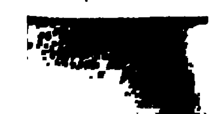
Ein jeder verlangt im gemeinen Leben für einen moralischen Menschen zu gelten. Dieser öffentliche Ehrenpunkt ist zur Gesundheit der gesellschaftlichen Zustände unentbehrlich. Ohne ihn würde die öffentliche Geselligkeit nur zu bald in unerträgliche Zustände ausarten. Daraus fließt eben so nothwendig die humane Gewohnheit, einen jeden, welcher den öffentlichen Sitten nicht zuwider handelt, für moralisch gelten zu lassen, obgleich sich hierdurch in Wahrheit Niemand täuschen läßt, vielmehr jeder weiß, daß er durch Uebereinstimmung mit der öffentlichen Sitte noch nicht moralisch wird, sogar in gewissen Fällen durch diese Uebereinstimmung unmoralisch werden kann, nämlich dann, wenn er der öffentlichen Sitte zu Liebe gegen seine Ueberzeugung handelt. Nichtsdestoweniger entsteht durch die angegebene Gewohnheit der unvermeidliche Uebelstand, daß die Begriffe des Guten und der Sitte, welche einander ursprünglich nicht das mindeste angehen, in einen leicht täuschenden falschen Zusammenhang gerathen, welcher sich dadurch ausdrückt, daß man das Gute und Gerechte auch das Sittliche, und die Lehre vom Guten und der Gerechtigkeit Ethik oder Moral zu nennen pflegt. Wie unpassend diese Ausdrücke sind, merkt jeder, sobald er beim Nachdenken über die Sache entdeckt, daß nur das Handeln aus Ueberzeugung und

Gewissen das Gute seyn kann, ein Handeln rein von innen heraus und a priori, welchem das Handeln aus äußerem Anstoß (aus dem Aposteriori der Sitte) diametral entgegensteht. Wäre das Befolgen der Sitte sittlich, so wären die Institutionen der Sklaverei, der Polygamie, ja des Verzehrens der gefangenen Feinde, sittliche Institutionen. Denn sie sind bei manchen Völkern so tief als Sitte eingewurzelt, daß wer sie dort nicht mitmacht oder nicht als gut und gerecht respektirt, sogleich in Gefahr geräth für einen unsittlichen und destruktiven Menschen, einen Feind der öffentlichen Wohlfahrt (inimicus generis humani) erklärt, und als ein räudiges Schaf aus dem sittlichen Verbande der bestehenden Staatsverhältnisse gelöst zu werden. Versuche es nur Einer und predige morgen am Tage die Menschenrechte der Schwarzen in Virginien oder Maryland. Er wird fühlbar an seiner Haut erfahren, was es mit der öffentlichen Sittlichkeit der Menschen auf Erden für eine nähere Bewandtniß hat. Er wird erfahren, daß das, was hier geschützt wird, nicht die Sittlichkeit, sondern die Sitte ist, welche eben sowohl unsittlich als sittlich seyn kann. Aber auch in den Fällen, wo die Sitte einen vollkommen sittlichen Anstrich hat, ist sie immer noch nichts weiter, als das zwar unentbehrliche jedoch zweideutige Schirmdach, welches den Guten wie den Schlechten, den Gerechten wie den Ungerechten seinen Schutz gewährt, vorausgesetzt daß sie so klug sind, sich dessen richtig zu bedienen.

Unnöthigerweise gegen geltende Sitten und Gebräuche anzustoßen, ist freilich nicht die Sache der Moralität, sondern gehört in das Kapitel der Thorheiten, welche von allen klugen Menschen gemieden werden, mögen dieselben nun moralisch oder unmoralisch seyn. Doch bleibt zwischen dem Verfahren des einen und anderen noch immer ein Unterschied. Der entschiedene Egoist wird, wenn er anders seine Interessen treu und geschickt zu bewahren versteht, die Sitte mit der strengsten Pünktlichkeit handhaben, und dort, wo seine Zwecke ihm eine Ueberschreitung derselben gebieten, dieses mit einer so ausgedachten Heimlichkeit thun, daß Niemand ihm den geringsten Fehler gegen die Sittlich-

keit, ja a
zuwerfen i
sich haupts
schreitung
geboten ist
unbekümr
den mag
gegebene
seine Se
Verbesse
Interess
deln hi
darf e
Motiv
nicht
licher
nunft
also
an d
neue
here
rekt
nich
der
sch
na
ob
äl
F
d
L
t

Sitte um der
anderen Zweck
wird man sich
sorgfältig ver
auf eine pünkt
auf ein streng
Aehnlich
ligion. Wir
religiöse Gebr
es ist im Int
Denn hörte d
auf, so würd
Erlaubniß au
zu werden.
so sehr die G
wicklung in d
Sitte die E
Grundsätze vo
wir doch auch
es fällt auch
gung ein.
Befolgung re
religiösen Me
bloß gemacht
ligiöse Leben
von den ma
denen es au
Religionsform
fühlen. Frei
Anschlusses a
gentheil eine
Der ist imme
ver ist er, w
hilft, welche
lichen religiös



keit, ja auch nur gegen eine unbedeutende Form derselben vorzuwerfen im Stande seyn wird. Der Weitherzige hingegen wird sich hauptsächlich darin von jenem unterscheiden, daß er die Ueberschreitung der Sitte, wo ihm dieselbe von seiner Ueberzeugung geboten ist, ohne Verheimlichung und ohne Scheu offen vollzieht, unbekümmert um das, was die öffentliche Meinung dagegen haben mag und häufig auch in der guten Zuversicht, durch sein gegebenes besseres Beispiel die öffentliche Stimme allmählig auf seine Seite zu bringen. Denn er nimmt unaufhörlich an einer Verbesserung und Veredlung der socialen Zustände ein thätiges Interesse und hält sich für verpflichtet, durch sein eigenes Handeln hierzu ohne Unterlaß beizutragen. Will er aber dieses, so darf er niemals von der Sitte als einem wirklichen moralischen Motiv sich leiten lassen. Er darf sein Abweichen von derselben nicht bloß auf solche Fälle beschränken, wo sich ein ausdrücklicher Zwiespalt derselben mit den wahren Forderungen der Vernunft offenkundig und für Jedermann greifbar herausstellt, wo also schon eine mächtigere Partei sich zu bilden im Begriffe ist, an deren bessere Sitte er sich anschließen und als ein Rekrut im neuen Regimente mitmarschiren kann. Er muß daher von vorn herein darauf verzichten, in seinen Sitten diejenige legale Korrektheit zur Schau zu tragen, welche nur derjenige erreicht, dem nicht sowohl die moralischen Principien, als vielmehr die Formen der geltenden Sitte um der Sitte selbst willen für die unüberschreitbaren Gesetze seines Handelns gelten. Er wird daher genau genommen niemals vollkommen der Sitte gemäß handeln, obgleich er von ferne angesehen ihr vielleicht zu folgen scheint, ähnlich wie die lebendig wachsenden Blumen die geometrischen Formen des Sechsecks, der Kugelgestalt u. dgl., wenn man mit dem Zirkel nachmißt, niemals so genau darstellen, als künstliche Blumen dieses zu thun im Stande sind, welche man daher auch, wo es auf die Korrektheit dieser Formen ankommt, den natürlichen vorzuziehen berechtigt ist. Eben so richtig ist es, wenn man, wo es vor allem gilt, daß die geltenden Sitten aufrecht erhalten werden, diejenigen Menschen lieber befördert, welche die

Sitte um der Sitte willen, als diejenigen, welche sie um eines anderen Zweckes willen vollziehen. Denn nur bei den ersten wird man sich (abgesehen von den etwaigen Heimlichkeiten, welche sorgfältig versteckt werden und nicht mit in Rechnung kommen) auf eine pünktliche und ausnahmslose Befolgung der Sitte, also auf ein strenges Conserviren derselben verlassen können.

Aehnlich wie in der Moral finden wir es auch in der Religion. Wir sehen viele Menschen täglich ziemlich gedankenlos religiöse Gebräuche mitmachen weil diese einmal Sitte sind, und es ist im Interesse der Gesellschaft unentbehrlich, daß es so sey. Denn hörte dieser öffentliche Ehrenpunkt, für religiös zu gelten, auf, so würde damit auch bald für die wirklich Religiösen die Erlaubniß aufhören überhaupt vorhanden zu seyn oder geduldet zu werden. Durch die öffentlichen Religionsformen wird eben so sehr die Erlaubniß einer wirklichen lebendigen Religionsentwicklung in der Welt gesichert, wie durch die Formen öffentlicher Sitte die Erlaubniß einer Entwicklung wirklicher moralischer Grundsätze von innen heraus gesichert wird. Aber darum dürfen wir doch auch hier beides niemals mit einander vermengen. Und es fällt auch so leicht keinem Nachdenkenden eine solche Vermengung ein. Oder ist wohl eine wenn auch noch so pünktliche Befolgung religiöser Gebräuche hinreichend, jemanden zu einem religiösen Menschen zu stempeln? Die Blumen könnten ja auch bloß gemachte seyn. Auch wird, je tiefer das ursprüngliche religiöse Leben in einem Menschen ist, desto mehr ein solcher sich von den mancherlei seelenlosen und trockenen Auswüchsen, an denen es auf die Dauer der Zeit bei keiner unter den positiven Religionsformen mangeln kann, angewidert und zurückgestoßen fühlen. Freilich wird dabei noch immer das Bedürfniß eines Anschlusses an die religiöse Gemeinde vorherrschen, weil das Gegentheil einen Mangel an religiösem Sinn bekunden würde. Der ist immer ein Nichtsnutziger, welcher entweicht. Ein Braver ist er, wenn er bleibt und die besseren Zustände mit erkämpfen hilft, welche er erhofft und ersehnt. Daher wird man den eigentlichen religiösen Mann, den von Religion Entzündeten, selten in

Dem suchen, welcher mit ausnahmloser Pünktlichkeit alte Sitten und Gebräuche conservirt, sondern weit mehr in Dem, welcher von dem Gotte der Todten hinweg strebt zum Gotte der Lebendigen, vom vergilbten Pergamente zur Selbstaufopferung für Andere, von der Anbetung eines fremden Kreuzes zur empfindlicheren Selbstprobe dieses majestätischen Instruments. Freilich wird es dann eben kein Wunder seyn, wenn ein solcher auch mit Liebe und Eifer ein Anhänger bleibt vom Kreuze auf Golgatha. Denn auch dieses war ja ein Kreuz der Selbstaufopferung für Andere. Und wo auf den vergilbten Pergamenten das Feuer des Geistes fließt, wird auch er ihnen mit Wärme anhangen. Dennoch wird er sich wahrscheinlich durch eine Rücksichtslosigkeit, eine Zuversicht, einen Feuereifer auszeichnen, welcher eben so wenig denen recht willkommen seyn kann, denen es um ein sauberes und korrektes Conserviren geheiligter Papiere zu thun ist, als denen, welchen als Conservatoren bürgerlicher Ruhe und Ordnung auch gerade nicht viel daran liegt, daß die Gemüther der Ruhigen und in ihren ökonomischen und Familieninteressen Absorbirten durch unnütze religiöse Scrupel und phantastische überspannte Emotionen in ihrer angewöhnten Behaglichkeit gestört und auf gefahrvolle Wege übergeleitet werden, welche zwar zuweilen in den Tempel weltgeschichtlicher Ehre und Größe hinein, hingegen aus den Sitten und Angewöhnungen eines einfachen Bürgers und Familienvaters nur gar zu leicht heraus führen können. Daher denn vom ächt conservativen Standpunkte aus eine heiße Religiosität nicht minder gefahrvoll erscheinen kann, als eine überzeugungsgetreue Moral.

Deshalb konnte ich nur zum vollen Beifall mich gestimmt finden, als ich auf S. 338 Ihres Buches als die Charakteristik des religiösen Mannes die fand, daß ihm „die That kein äußeres Werk sey, das für sich einen Werth hätte;“ vielmehr eine „Selbstbethätigung, die nicht belobt, als recht und gut anerkannt seyn will, sondern nur den eigenen Glauben, von dem sie ausgeht, zu bekräftigen und zu beleben, oder durch Nacheiferung Glauben in Anderen zu erwecken trachtet.“ Denn auch ich halte

einen Glauben, welcher darum glaubt und die Werke des Glaubens verrichtet, weil er dafür belobt, als recht und gut anerkannt seyn will (was, wie man behauptet, nicht selten vorkommen soll), eben so wenig für einen wirklichen Glauben, als eine Rechtschaffenheit, welche darum rechtschaffen handelt, weil sie dafür belobt, als recht und gut anerkannt seyn will (was, wie man behauptet, eben so häufig vorkommen soll). Wer aus den letzteren Motiven die Werke der Rechtschaffenheit verrichtet, der ist zwar wohl ein legaler, aber darum noch kein sittlicher Mensch. Und wer aus denselben Motiven die Werke der Frömmigkeit verrichtet, der mag zwar wohl ein sehr kirchlicher Mann seyn, vielleicht um seines strengen Conservatismus willen sogar in einen Geruch der Heiligkeit kommen, ein religiöser Mensch ist er nicht. Ich unterschrieb daher und unterschreibe aufs neue von ganzer Seele die hierauf folgenden trefflichen Worte: „Der Glaube kümmert sich gar nicht um das Urtheil der Menschen oder um die s. g. öffentliche Meinung: ihm liegt nur an dem Beifalle seines Gottes. Er kümmert sich eben so wenig um die herrschenden Sitten und Gebräuche, er fragt nicht, ob sein Thun übereinstimmen möge mit dem, was allgemein als recht und gut anerkannt werde; er will nur den Willen Gottes thun, er handelt nur, weil es Gott befiehlt, er zweifelt nicht, was er zu thun habe, weil er des göttlichen Gebotes unmittelbar gewiß ist.“ Nur ein Einziges fehlte mir bei diesen Worten, nämlich das Gegenstück. Es ging mir wie beim Anschauen des Straßburger Münsters. Der eine Thurm hebt sich herrlich in die Lüfte. Man möchte den zweiten daneben sehen, und er bleibt aus. Um mich deutlicher zu erklären, will ich lieber sogleich das Gegenstück hier zeichnen. Es dürfte etwa so aussehen:

— — und in ähnlicher Art ist auch dem Gerechten die aus seiner Gesinnung hervorgehende That kein äußeres Werk, das für sich einen Werth hätte, indem ihr einziger Werth nur darin besteht, ein natürlicher Ausfluß der rechtschaffenen Gesinnung zu seyn. Der Gerechte kümmert sich daher eben so wenig um das Urtheil der Menschen oder um die öffentliche Meinung:

ihm liegt ganz allein an dem Beifalle seiner eigenen Ueberzeugung und seines Gewissens. Er kümmert sich schlechterdings nicht um die herrschenden Sitten und Gebräuche, um die Moden und Gelüste sey es der Vornehmen sey es des großen Haufens; er fragt durchaus nicht, ob sein Thun übereinstimme mit dem, was allgemein als recht und gut anerkannt wird, was die Zeitungen als solches ausposaunen oder was als Parole des Tages von Munde zu Munde läuft; er will nur thun, was seine Ueberzeugung ihm befiehlt, und er zweifelt daher ebenfalls keinen Augenblick jemals, was er zu thun habe, weil er durch ernstes Nachdenken über seine Grundsätze seiner Ueberzeugung stets auf das unmittelbarste gewiß ist — —

Statt dessen finde ich im Folgenden von Ihnen als Charakterzüge des sittlichen Mannes ganz andere Eigenschaften zusammengehäuft. Sein sittlicher Wille weiß sich keineswegs in sich fest und unerschütterlich, sondern „sucht sich erst zu vergewissern, ob sein Inhalt auch mit dem Sittengesetz, mit dem Inhalt der ethischen Ideen übereinstimme, und da ihm, wenn auch nicht die wirkliche allgemeine Geltung, doch die allgemeine Gültigkeit ein wesentliches Kriterium des Vernunftgebots ist, so nimmt er nothwendig Rücksicht auf die öffentliche Meinung, auf die herrschenden Sitten und die allgemein anerkannten Maximen; und nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft, wird er sich entschließen, der Sitte und der allgemeinen Meinung zuwider zu handeln." Ein solcher Mann macht, wo er uns im Leben begegnet, nicht den Eindruck von einem in sich gegründeten und festen Charakter, wie es Ihr Religiöser allerdings thut, sondern weit mehr von einem mit sich selbst schwer ins Reine kommenden Unfertigen.

Was das Weitere betrifft, so bin ich zwar darin mit Ihnen einverstanden, daß das Ziel des Gerechten darin bestehe „auf das Wohl der Familie, der Nation, der ganzen Menschheit" gerichtet zu seyn, mit dem Willen „die gegebenen Verhältnisse und Zustände gemäß der Idee des Guten nach Anleitung der ethischen

Ideale umzugestalten." Nur sehe ich nicht ein, wie er diesen Willen kräftig durchführen will, wenn er sich immer nur betrachtet als ein Glied der Gesammtheit, „von deren sittlicher Haltung und Bildung er abhängig ist." Ist er z. B. Bürger eines Sklavenstaats, woher soll ihm der Muth kommen, für die Menschenrechte der Sklaven sein Wort zu erheben? Aus seiner Abhängigkeit von der sittlichen Haltung und Bildung seiner Mitbürger? Ist er Bürger eines Staates von Seeräubern, woher soll er den moralischen Impuls nehmen, für Verbesserung der öffentlichen Sitten zu wirken? Aus seiner Abhängigkeit von der sittlichen Haltung und Bildung der Korsaren? Ist er Soldat einer wankenden Heeresmasse, woher soll er dazu kommen, dem Wahnsinn der Flucht sich durch sein eigenes Beispiel entgegen zu stemmen? Aus seiner Abhängigkeit von der sittlichen Haltung und Bildung seines Regiments? Ja ist er auch nur einfacher Mitsänger in einem detonirenden Chor, woher schöpft er den richtigen Ton, durch dessen Angabe er das Ganze wieder in seine verlorene Haltung bringt? Aus seiner Abhängigkeit von der Haltung und Bildung der Mitsänger? Das wäre mir ein schlechter Musikant.

Ich kann mir daher Ihre Formel, daß der sittliche Mensch „sich nur betrachte als ein Glied der Gesammtheit, von deren sittlicher Haltung und Bildung er abhängig sey" nicht aneignen. Denn ich finde, daß der Mensch in dem Grade, als er abhängig ist von seinen eigenen deutlich eingesehenen Ueberzeugungen und Grundsätzen, unabhängig wird von der Haltung und Bildung der empirischen Gesammtheit, welcher er angehört, und daß er umgekehrt in dem Grade, als er abhängig ist von der Haltung und Bildung dieser empirischen Gesammtheit, los und ledig wird von Grundsätzen eigener Ueberzeugung oder von dem Princip des Guten. Er braucht darum nicht ein schlechter Mensch zu seyn. Vielmehr würde hierzu schon mehr erfordert werden, nämlich die Kraft, Ueberzeugungen zu haben, von denen man geflissentlich und mit Absicht abweichen kann. Wie soll der von der sittlichen Haltung und Bildung der empirischen Gesammt-

heit Abhängige aber auch nur hierzu jemals kommen? Weder gut also, noch auch böse, kann ein solcher genannt werden, vielmehr sind es die Eigenschaften der Unmündigkeit und Unreife, der Unentschiedenheit und Unzurechnungsfähigkeit, mit denen allein dergleichen Zustände, wie sie einer wirklichen Entschiedenheit, sey es zum Guten oder Bösen, vorausgehen, bezeichnet werden können.

Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.

Sie behaupten ferner vom sittlichen Manne: „Seine eigene Sittlichkeit, sein eigenes Wollen und Thun, wie sein eigenes Wohl, ist ihm nur soweit von Werth, als es Mittel für die sittliche Förderung des Ganzen ist." Auch ich erkenne die Gesundheit des sittlichen Organismus darin, daß derselbe nach den Grundsätzen des Rechten unermüdlich gefördert und rectificirt werde. Wenn Sie aber nun wiederum ergänzend hinzufügen, das eigene Wollen und Thun, wie das eigene Wohl des sittlichen Mannes sey ihm nur soweit von Werth, als es „integrirendes Moment im ethischen Organismus der Gesammtheit" sey, so stimme ich hier nur in Absicht des eigenen „Wohls," nicht aber in Absicht des eigenen „Wollens und Thuns," so wie der eigenen „Sittlichkeit" mit Ihnen überein. Denn bevor der sittliche Mann nicht los kommt von dem Streben, seine eigene Sittlichkeit und sein eigenes Wollen dem Organismus der empirischen Gesammtheit als integrirende Momente unterzuordnen, bleibt ihm das Thor der moralischen Selbstständigkeit verschlossen, so daß man einem solchen nur immer aufs neue zurufen möchte: O daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber weder kalt noch warm bist, so bleibst du immer nur eine moralische Null.

Bis hierher hielt sich Ihr sittlicher Mann in einem gewissen Versteck. Aus dem Netze einer Periode, in deren Subjektbegriffe so heterogene Dinge, wie „Sittlichkeit" und „eigenes Wohl" sich friedlich und ohne Erröthen zusammen vertragen, war es, ihn ans Tageslicht zu locken, nicht so leicht. Aber nun hält er sich nicht länger im Verborgenen, sondern wirft sich in die

Brust, und überrascht uns durch folgendes Selbstgeständniß: „Aber als ein solches Mittel, als organisches Glied des Ganzen hat sein sittliches Verhalten ihm an und für sich Werth, denjenigen Werth, auf den es allein ankommt und der daher zugleich den Werth seiner eigenen Persönlichkeit constituirt, d. h. auf dem die persönliche Würde beruhet, deren Anerkennung er fordert.“

Ich antworte hierauf mit einem Schlusse in Cesare:

Jeder zur moralischen Reife Gelangte erkennt den Werth der moralischen Person ganz allein in der moralischen Gesinnung, und durchaus nicht in dem sittlichen Verhalten als organisches Glied des empirischen Ganzen.

Ihr Gerechter sieht den Werth, auf den es allein ankommt, in seinem sittlichen Verhalten als organisches Glied des empirischen Ganzen.

Ihr Gerechter ist noch nicht zur moralischen Reife gelangt. Q. E. D.

Kant sprach mit Fontenelle, daß vor einem Vornehmen er zwar sich bücke, aber daß darum sein Geist sich doch nicht mit bücke, und fügte hinzu, daß umgekehrt vor einem niedrigen bürgerlich gemeinen Manne von überragender Rechtschaffenheit sich unwillkürlich unser Geist bücke, wir mögen ihm die Nase so hoch entgegentragen, als wir wollen. So ist es. Die Achtung, welche durch das Wirken selbstständiger Tugend, ohne gefordert zu werden und unwillkürlich sich erzeugt, sie ist allerdings der Probirstein des ächten Guten. Wer hingegen den Werth seines sittlichen Verhaltens als den Werth preiset, auf den es allein ankommt und auf dem die persönliche Würde beruhet, deren Anerkennung er fordert, der ist ein Lohndiener öffentlicher Ehre. Man wird ihm gern die Anerkennung zollen, die er zu fordern berechtigt ist. Es kostet ja so wenig, den Hut recht tief zu ziehen. Der inwendige Hut freilich ist nicht so leicht heruntergezogen. Den äußerlichen Hut zieht ein leicht bestechlicher Zeuge unserer Thaten und Sitten; den inwendigen Hut zieht der unbestechliche Richter unserer Gesinnungen selbst. Das erste ist ein

willkührlicher, das letzte ein unwillkührlicher, das erste ist ein wenig bedeutender, das letzte ein viel bedeutender Akt. Den ersten kann man fordern, den letzten nicht. Daraus folgt, daß man diejenige Achtung, auf welche es bei der Vollziehung des Guten einzig und allein ankommt, schlechterdings nicht fordern kann, und das folglich die Anerkennung, welche wir wegen unseres sittlichen Verhaltens von Jedermann fordern dürfen, und in der Regel auch eben so prompt geleistet bekommen, als wir sie fordern, durchaus nicht das Gute selbst, sondern ganz allein den öffentlichen Anschein des Guten zum Objekt hat. Ich füge daher folgenden Schluß in Cesare dem obigen bei:

Das wirklich Gute ist eine reine Gesinnung, deren Anerkennung man durchaus nicht fordern kann.

Das Gute Ihres gerechten Mannes besteht in einem auf sichtlichem Verhalten beruhenden Werth, dessen Anerkennung er fordert.

Das Gute Ihres gerechten Mannes ist nicht das wirkliche Gute, sondern ein Schein-Gutes. Q. E. D.

Darum kann man sich denn auch nicht wundern, wenn Ihr Gerechter seinem Sittengesetz noch nicht die „wirkliche allgemeine Geltung" eines in fortwährender Funktion stehenden Grundgesetzes der geistigen Welt, sondern nur die „allgemeine Gültigkeit" einer gesellschaftlichen Regel zuschreibt, welche erst durch die Ausführung ihre öffentliche Geltung bekommen soll. Eine Triebfeder des Guten, welche ihre allgemeine Geltung noch nicht in sich selbst besitzt, sondern erst von der collektiven Ganzheit der empirischen Societät erborgt, muß nothwendig in sich erlahmen. Und weil Ihr Gerechter an dieser Triebfeder festhält, so „nimmt er nothwendig Rücksicht auf die öffentliche Meinung, auf die herrschende Sitte und die allgemein anerkannten Maximen; und nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft, wird er sich entschließen, der Sitte und der allgemeinen Meinung zuwider zu handeln." Ehe er aber hierzu kommt, wird es höchst wahrscheinlich schon immer zu spät seyn etwas Ordentliches zu

thun. Und wie schwer wird es ihm werden, jemals einen solchen Zwiespalt zu entdecken, zu welchem ja die Möglichkeit von von vornherein beinah so gut als abgeschnitten erscheint! Betrachtet sich denn nicht Ihr Gerechter „nur als ein Glied der Gesammtheit, von deren sittlicher Haltung und Bildung er abhängig ist?“ Ist nicht „seine eigene Sittlichkeit, sein eigenes Wollen und Thun, ihm nur soweit von Werth, als es integrirendes Moment im ethischen Organismus der Gesammtheit ist?“ Hat nicht „sein sittliches Verhalten als Mittel und organisches Glied des Ganzen ihm denjenigen Werth, auf den es allein ankommt?“ Und kommt es auf diesen Werth allein an, kann dann ein anderes Motiv, das ihn mit dem Ganzen in Zwiespalt setzen und folglich als integrirendes Moment vom Ganzen ablösen würde, hiergegen noch irgend eine erhebliche Bedeutung haben? Unmöglich. Vielmehr wird in solcher Stimmung immer das Vernünftige auch zugleich das Wirkliche seyn. Das Wirkliche aber wird das seyn, was die allgemein geltende Meinung und Sitte in demjenigen gesellschaftlichen Organismus ist, welchem das sittliche Individuum als integrirender Bestandtheil angehört. Das alles schließt ganz vortrefflich und consequent in einander. Ich streite daher auch gar nicht gegen den wohlgefugten Organismus dieses moralischen Systems, sondern einzig und allein gegen sein Princip.

Sein Princip ist die falsche oder empirische Allgemeinheit, welche sich per vitium subreptionis an die Stelle des wahren Allgemeinen drängt. Ihr Gerechter versteht unter der Allgemeinheit das Moralgesetzes die empirische Allgemeinheit der Gesellschaft, für welche dasselbe erst eine Geltung gewinnen soll, welche es noch nicht aus sich selbst hat. Anders verhält es sich mit allen Gesetzen von wahrhaft allgemeinem oder a priori gegebenem Charakter, wie z. B. mit den Gesetzen des Kreises, der Ellipse, der Parabel u. dgl. Diese ihre Geltung hängt nicht davon ab, daß sie in der öffentlichen Societät anerkannt seyen, sondern davon, daß sie sich in der allgemeinen Vernunft oder an und für sich seyenden Wahrheit unwandelbar erzeugen und hervorbringen.

Zu diesen Gesetzen von a priori gegebenem Charakter gehört ebenfalls das Moralgesetz. Dasselbe ist ein Gesetz der allgemeinen und Einen Vernunft, der an und für sich seyenden Wahrheit, welche dem einzelnen Seelenwesen aufgeht, sobald es durch Denken in die Sphäre des Allgemeinen eintritt. Der Gerechte hat daher nicht erst eine empirische Allgemeinheit aufzusuchen, um dieser als integrirendes Glied eines Allgemeinen anzugehören. Denn weit mehr, weit früher und weit sicherer findet er sich in eine größere Gemeinschaft eingeboren und eingeordnet, gleichsam beamtet und verpflichtet, in die Gemeinschaft der Vernunft, welche überall, wo sie ist, eine und dieselbe ist. Wenn man sich daher bei der Vollziehung des moralischen Gesetzes eine Rücksicht auf Sitten und Gebräuche denkt, so ist dieses ein nicht geringerer Widerspruch, als wenn man bei der Vollziehung des Gesetzes der Schwere in der Natur an etwas Aehnliches denken wollte. Freilich befolgen auch die Weltkörper bei der Gravitation ihre Sitten und Gebräuche. Sie bewegen sich alle in elliptischer Bahn, sie rotiren alle in einer beinahe gleichen Ebene, sie haben alle eine Axendrehung von West nach Ost, als ob es der eine dem andern absähe und nachthäte. Und doch ist dieses hier eben so sehr eine Täuschung, wie bei der Uebereinstimmung aller der Handlungen, welche aus einer rechtschaffenen Gesinnung hervorgehen. Hier, wie dort, folgt die allgemeine Sitte nur als ein Resultat hinterher, das zwar nach dem Gesetze der Ursachlichkeit nicht ausbleiben kann, das aber auf die Wirkungen, welche aus dem Gesetze hervorgehen, keinen Einfluß hat. So lange die Erwägungen eines Abweichens oder Nichtabweichens vom empirisch Gültigen vorherrschen, ist das Vernunftgesetz in seiner Reinheit noch nicht zum Bewußtseyn gekommen, und schwebt daher die Geltung des allgemeinen Gesetzes im mundus intelligibilis in Gefahr vermengt zu werden mit der Gültigkeit desselben für die empirische Allgemeinheit im mundus sensibilis. Daß diese beiden Allgemeinheiten nicht denselben Begriff bezeichnen, kann nicht bestritten werden. Die eine stammt aus dem A posteriori der empirischen Sensation und ist folglich ein Er-

fahrungsbegriff. Die andre hingegen stammt aus dem A priori des reinen und spontanen Bewußtseyns, und gehört folglich zu den Begriffen, welche der Erfahrung vorangehen.

C. Fortlage.

Antwort von H. Ulrici.

P. p.

Sie haben meiner Aufforderung, den Tadel, den Sie mit Bezug auf die in Rede stehende Stelle meiner Schrift über Glauben und Wissen in den Bl. f. literar. Unterhaltung gegen meine ethischen Principien ausgesprochen haben ohne meine Worte anzuführen (worüber allein ich mich beschwert habe), näher zu begründen, freundlich gewillfahrt; und ich bin Ihnen dafür zu Dank verpflichtet. Jetzt indeß bereue ich es fast, diese Bitte an Sie gerichtet zu haben. Denn ich that sie nur in der Voraussetzung und sprach diese Voraussetzung in meinem Briefe auch ausdrücklich aus, daß Sie hinsichtlich des in Rede stehenden Punktes wirklich eine von der meinigen abweichende Ansicht hätten. Jetzt indessen ersehe ich aus Ihren vorstehenden Sendschreiben — und vielleicht hat es auch der Leser bereits ersehen, — daß Sie meine Worte an der betreffenden Stelle nur mehrfach mißverstanden haben und im Grunde über den Punkt, auf den allein Ihr Tadel sich bezieht, vollkommen mit mir einverstanden sind. Damit aber gewinnt unser Schriftenwechsel den Charakter einer bloßen Kritik und Antikritik, ja den Anschein eines Streites um des Kaisers Bart. Denn an sich ist es sehr gleichgültig, ob Sie durch flüchtiges Lesen oder rasches Aburtheilen, oder ich durch Unklarheit und Ungenauigkeit des Ausdrucks das obwaltende Mißverständniß verschuldet haben. Indessen, Sie haben den vorstehenden Artikel nun einmal — und zwar auf meine Aufforderung — geschrieben; und da am Schluß desselben doch hinsichtlich eines andern Punktes eine wirkliche Differenz unsrer ethischen Ansichten hervortritt, aus welcher Ihr Mißverständniß sich einigermaßen

erklärt, indem sie den Ursprung der ethischen Ideen und der moralischen Ueberzeugung überhaupt betrifft, also recht eigentlich principiell ist und somit auch wohl eine nähere Erörterung verdient, so hoffe ich auf die Verzeihung unsrer Leser, wenn ich Ihr Sendschreiben nicht nur beantworte, sondern auch auf dessen Inhalt, so weit er die angefochtene Stelle meines Buchs betrifft, näher eingehe. Ich werde jedoch meine Vertheidigung so kurz als möglich fassen.

Sie führen weitläufig aus, daß Abhängigkeit der sittlichen Ueberzeugung, des sittlichen Wollens und Handelns von der öffentlichen Meinung, den herrschenden Sitten und Gebräuchen, kein Zeichen moralischer Reife, sondern im Gegentheil moralischer Schwäche und Unreife sey, und daß sie, wo sie in selbstsüchtigen Motiven, in Ehrsucht und Lobdienerei ihren Grund habe, völlig unmoralisch werde. Es hätte dieses ausführlichen Nachweises kaum bedurft. Denn für Jeden der über ethische Dinge einigermaßen nachgedacht hat, versteht sich ja Ihr Satz ganz von selbst; er ist in der That eine ethische Trivialität, und Sie hätten daher bei jedem Schriftsteller der über ethische Dinge geschrieben, wohl voraussetzen können, daß er jenem Satze zustimme, oder doch wenn er das Gegentheil zu behaupten sich gedrungen fühlte, es ausdrücklich aussprechen und Gründe dafür angeführt haben würde. Selbst Hegel, der allerdings dem Handeln nach eigner moralischer Ueberzeugung, nach eignem Wissen und Gewissen und damit der subjektiven Sittlichkeit (die er als Moralität bezeichnet) alle Berechtigung abspricht und sie ganz unter die im Staate geltenden Rechts- und Sittengesetze gefangen genommen wissen will, versteht doch unter dem Staat das sittliche Ganze, das er auf seinem dialektischen Wege aus der Moralität der Einzelnen durch Aufhebung derselben hervorgehen läßt. Ich dagegen bin so vollkommen mit jenem Ihren Satze einverstanden, daß ich mich ausdrücklich gegen Hegel's Ansicht erkläre. S. 191 meiner angeführten Schrift stehen die Worte: „Indem die sittlichen Ideen dem Einzelnen stets als diejenigen Principien sich darstellen, zu denen er sich verpflichtet fühlt, so werden sie nachdem er sie als Motive seines Wollens durch freie Selbstbestim-

mung in sein eignes *Selbst* aufgenommen, trotz ihrer Wandlungen und Umbildungen, doch stets von der persönlichen Ueberzeugung ihrer Wahrheit und Gültigkeit begleitet seyn, *gesetzt auch daß sie mit den sittlichen Principien Andrer, ja des ganzen Volks und Zeitalters in Widerstreit erscheinen*. Tritt der letztere Fall ein, so kann man (mit Hegel) zwar zwischen Moralität und Sittlichkeit noch einen Unterschied machen und mit jenem Ausdruck die sittliche Ueberzeugung des Einzelnen, mit diesem den Inbegriff der herrschenden nationalen Sittenprincipien bezeichnen. Aber ein solcher Fall *muß* nicht eintreten; und wenn er eintritt, kann die Wahrheit ebensowohl auf der Seite der moralischen Ueberzeugung des Einzelnen wie auf der der nationalen Sittlichkeit liegen. Die alleinige Geltung der letztern behaupten, heißt die öffentliche Meinung zum infallibeln Beherrscher der Gewissen erheben und die Möglichkeit jeder höheren Entwickelung der nationalen Sittlichkeit abschneiden." Damit ist, denke ich, deutlich genug ausgesprochen, daß mir principiell die moralische Ueberzeugung des Einzelnen *keineswegs* abhängig ist von den nationalen Sittlichkeitsprincipien oder gar von bloßen Sitten und Gebräuchen. In Uebereinstimmung damit erkläre ich S. 305: im sittlichen Gebiete gelte es „für einen sittlichen Mangel, wenn Jemand es nur bis zu einer bloßen Meinung gebracht und sein (ethisches) Wissen und wissenschaftliches Glauben nicht mit seiner ganzen Subjectivität in einer *festen* persönlichen *Ueberzeugung* zusammengeschlossen hat." Und S. 306: „Der *moralische* Charakter eines Menschen zeigt sich in der Uebereinstimmung seiner einzelnen Handlungen und Strebungen mit seinen moralischen Grundsätzen, und seine *Kraft* und *Schönheit* erhält er durch die ungetrübte Harmonie dieser Principien mit dem *innersten Kern* und *Wesen* seiner ganzen *Persönlichkeit* d. h. mit seinem sittlichen Gefühl." Damit, denke ich, fordere ich von einem gereiften moralischen Handeln ebenso entschieden, wie Sie, die Uebereinstimmung seines Wollens und Thuns mit seinen moralischen Grundsätzen (die eben seine moralische Ueberzeugung und

Gesinnung in specificirter Form bilden); und verwerfe also ebenso entschieden, wie Sie, jede Abweichung von diesen Grundsätzen aus bloßer Rücksicht oder Condescendenz gegen die herrschenden Sittenprincipien oder gar gegen die bloße öffentliche Meinung, gegen bloße Sitten und Gebräuche. —

Wenn Sie sich dieser ausdrücklichen, doch wohl kaum mißzuverstehenden Erklärungen erinnert hätten, und doch die später folgende Stelle (S. 338) in Ihrem Sinn und nur in Ihrem oben dargelegten Sinne verstehen zu müssen glaubten, so wären Sie allenfalls berechtigt gewesen, mir Widerspruch und Incohärenz in meinen ethischen Principien Schuld zu geben, nicht aber, die Meinung, die Sie aus der angefochtenen Stelle herausgelesen haben, ohne Weiteres (ohne Anführung meiner Worte) für meine sittliche Grundansicht zu erklären und mit Tadel zu überhäufen. Allein selbst der Widerspruch besteht nur in Ihrer falschen Auffassung meiner Worte, und bei näherer Betrachtung wird, hoffe ich, jeder Unbefangene mir darin beistimmen. Denn zunächst spreche ich an jenem Orte gar nicht vom sittlichen Charakter oder der sittlichen Gesinnung, — auf welche Sie meine Worte beziehen, — sondern ausdrücklich vom sittlichen Wollen und Handeln. Es kam mir darauf an, das Wollen und Handeln des Religiösen, des specifisch Gläubigen durch den Contrast gegen das sittliche Wollen und Handeln bestimmter zu charakterisiren. Dabei war keineswegs meine Absicht, den specifisch Gläubigen in dieser Beziehung über den sittlichen, nur aus moralischen Motiven handelnden Menschen emporzuheben. Ich wollte im Gegentheil durch diese Contrastirung auf das einseitige, weil alles Andre bedingende Interesse des Gläubigen für sein eigenes Seelenheil und auf das rasche, rücksichtlose Handeln und daher oft harte und schroffe Auftreten desselben hindeuten. Denn mein Ideal ist keineswegs der Gegensatz zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen dem gläubigen und sittlichen Menschen, sondern vielmehr die innige Einigung und vollste Uebereinstimmung des religösen Glaubens und seiner Impulse mit der sittlichen Gesinnung und ihren Motiven

(wie ich S. 331 f. klar genug ausgesprochen zu haben glaube). Aber diese Harmonie ist selten oder nie in voller ungetrübter Lauterkeit vorhanden. Und daher wollte ich zur näheren Charakteristik des specifisch Gläubigen den Unterschied hervorheben, der zwischen dem religiösen und dem sittlichen Handeln zu Tage tritt, wo die Harmonie getrübt erscheint oder das eine Element das entschiedene Uebergewicht über das andere gewonnen hat. Wo dieß der Fall ist, wird allerdings — zwar nicht dem sittlichen Charakter, wohl aber — dem sittlichen Wollen und Handeln, namentlich in Fällen der s. g. Collision der Pflichten 2c., die unmittelbare Sicherheit und Selbstgewißheit, die das Wollen und Thun des specifisch Gläubigen auszeichnet, mangeln. Der sittliche Charakter mag immerhin in unwandelbarer Gesinnung und unerschütterlichen Principien fest begründet seyn; aber diese Festigkeit entbindet ihn, wo es zum Handeln, zur Anwendung seiner Grundsätze auf den einzelnen Fall und die gegebenen Verhältnisse kommt, keineswegs von der Nothwendigkeit des Ueberlegens und Erwägens: im Gegentheil, je fester seine Grundsätze sind, desto genauer wird er erwägen müssen, was zu thun und wie zu handeln sey, um die Handlung mit den Principien in vollen Einklang zu setzen. Der sittliche Wille wird daher bei jeden einzelnem Entschluße „sich erst zu vergewissern suchen, ob sein Inhalt auch mit dem Sittengesetze, mit dem Inhalt der ethischen Ideen übereinstimme." Ich wenigstens liebe nicht jene rechthaberischen Tugendhelden, die da meinen, daß ihre moralische Gesinnung absolut rein und lauter, ihre moralische Ueberzeugung untrüglich, und daher was sie in jedem einzelnen Falle für recht und gut halten, auch an sich recht und gut sey. Ja ich gestehe, daß ich diese vermeintliche Reinheit, Sicherheit und Infallibilität für eine bloße Anmaßung, für einen Ausfluß sittlichen Hochmuths und daher für unsittlich halte. Aus demselben Grunde, meine ich, wird der sittliche Wille insbesondere da, wo es sich um eine Verletzung der herrschenden Sitten und der allgemein anerkannten sittlichen Maximen handelt, nicht rasch und rücksichtslos zufahren, sondern

„nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft," wird er sich entschließen, ihnen zuwider zu handeln.

Anfänglich glaubte ich, daß Sie mit diesem letztern Satze nicht einverstanden wären, sondern auch im Falle eines solchen Zwiespalts zwischen der persönlichen Ueberzeugung und den allgemein anerkannten sittlichen Maximen ein rücksichtsloses Vorgehen forderten. Jetzt sehe ich indeß, daß Sie auch in dieser Beziehung mir beistimmen. Denn Sie erklären ja ebenfalls ausdrücklich: „Unnöthiger Weise gegen geltende Sitten und Gebräuche anzustoßen, ist freilich nicht Sache der Moralität." Was von bloßen Sitten und Gebräuchen gilt, muß doch wohl noch mehr von allgemein anerkannten sittlichen Maximen gelten, von denen ich a. a. O. spreche. Und wäre es nicht sehr „unnöthig," gegen solche Maximen anzustoßen, wenn dieselben im Grunde den wahren Forderungen der Vernunft gar nicht widersprächen? Ist es also nicht sehr nöthig, daß Jeder sich erst vergewissere, ob ein solcher Widerspruch wirklich besteht, ob er also berechtigt sey, die allgemein geltenden Sittenprincipien zu verletzen, und nicht vielmehr in und mit ihrer Verletzung selber unsittlich handle? Oder glauben Sie, daß die Communisten, die im Widerspruch mit den allgemein herrschenden Rechtsgrundsätzen das Privateigenthum für Diebstahl erklärten, oder die Mormonen, die in gleichem Widerspruch die Vielweiberei wieder eingeführt haben, sich um die Menschheit und den Fortschritt wahrer Gesittung besonders verdient gemacht haben? Oder meinen Sie, daß es in Amerika nicht Männer gebe von ernster strenger Sittlichkeit, die dennoch, mit Plato und Aristoteles, die Sklaverei für kein Unrecht, für keine Unsitte halten? Stimmen Sie also nicht auch darin mit mir überein, daß das Gewissen kein absolut sicherer Zeuge ist, daß vielmehr auch die gereifte sittliche Ueberzeugung im Allgemeinen und namentlich im einzelnen Falle sich irren und für recht und gut halten kann, was in Wahrheit nicht recht und gut ist? — Gewiß, Sie würden mir mit Recht Mißverständniß Ihre Ansicht vorwerfen,

wollte ich das Gegentheil annehmen; denn die entgegengesetzte Annahme stände ja im schroffsten Widerspruch mit den offenkundigsten, anerkanntesten Thatsachen, namentlich mit der Thatsache, daß seit dem Anbeginn der Philosophie nicht nur im Einzelnen, sondern gerade auch im Allgemeinen die verschiedensten ethischen Grundprincipien aufgestellt worden sind und noch immer mit einander im Streit liegen! Ist aber das Gewissen und die auf dasselbe begründete persönliche Ueberzeugung nicht infallibel, so folgt m. E. Alles, was ich behauptet habe, mit unabweislicher Consequenz von selbst.

Aber ich sage ja (S. 339): „Der sittliche Mensch fragt daher zuerst und vor Allem nach dem wahren Wohl des Ganzen und betrachtet sich nur als ein Glied der Gesammtheit, an deren Wohl er mittelbar percipirt, von deren sittlicher Haltung und Bildung er abhängig ist." Damit spreche ich ja mit klaren Worten eben den Satz aus, den Sie mir vorzugsweise zum Vorwurf machen. Allerdings, — aber nur, wenn man den Satz aus seinem Zusammenhang herausreißt und vergessen hat, was ich früher über die sittliche Bildung des Einzelnen gesagt habe. Allein jener Satz steht keineswegs für sich allein da, sondern ist ja durch ein „daher" auf das Engste mit dem Vorhergeehenden verknüpft, und unmittelbar vorher stehen die Worte: „die sittliche Thatkraft will die äußern Objecte, die gegebenen Verhältnisse und Zustände (der Familie, der Nation, der ganzen Menschheit) gemäß der Idee des Guten nach Anleitung der ethischen Ideale umgestalten." Wie wäre das möglich, wenn sie und der sittliche Mensch überhaupt von der sittlichen Haltung und Bildung der Gesammtheit „abhängig" in Ihrem Sinne wäre? Könnten meine Worte nur diesen Sinn haben, den Sie darin finden, so wären Sie zwar wiederum berechtigt, aber auch nur dazu berechtigt gewesen, mir einen krassen Selbstwiderspruch Schuld zu geben.*) Aber meine

*) Wie schwer es ist, solche anscheinende Widersprüche zu vermeiden, wenn man nicht unerträglich breit und weitschweifig werden will, kann ich Ihnen an Ihrem eignen Beispiel nachweisen. In Ihrem vorstehenden

Worte können doch auch einen ander Sinn haben; sie können doch auch besagen wollen: der sittliche Mensch frage darum zuerst und vor Allem nach den wahren Wohl des Ganzen, — das mir, wie ich früher (S. 164. 181.) gezeigt habe mit der Sittlichkeit als deren unmittelbare Folge in Eins zusammenfällt, — weil er sehr wohl weiß, daß er, obwohl vielleicht jetzt (in seiner ethischen Reife) über den Standpunkt der nationalen Sittlichkeit hinausragend, doch nicht nur in seiner sittlichen Bildung und Entwickelung, in seiner Erziehung zum Menschen, von der Bildung und Haltung des Ganzen abhängig war, sondern auch hinsichtlich seiner sittlichen Wirksamkeit, der Wirkungen und Erfolge seines sittlichen Strebens und Handelns noch immer abhängig ist; daß es Hunderte und Tausende giebt, die ihrerseits niemals über den Standpunkt der nationalen Sittlichkeit hinausgelangen, und daß es daher vor Allem darauf ankomme, das wahre Wohl d. h. die Sittlichkeit des Ganzen zu heben und zu fördern. In diesem Gedankenzusammenhange füge ich unmittelbar hinzu: „Seine eigne Sittlichkeit, sein eignes Wollen und Thun wie sein eigenes Wohl ist dem sittlichen Menschen nur so weit von Werth, als es Mittel für die sittliche Förderung des Ganzen, integrirendes Moment im ethischen Organismus der Gesammtheit ist" u. s. w.

Diese Aeußerung giebt Ihnen dann endlich den Anlaß zu Ihrem letzten Vorwurf, mit dem Sie die Reihe Ihrer Ausstellungen und Angriffe krönen. Sie wollen zunächst nur das eigne Wohl, nicht aber die eigne Sittlichkeit und das eigne Wollen und Thun des Einzelnen als ein solches Mittel gelten laßen. Allein um diese Scheidung zu begründen, müßten Sie erst

Sendschreiben sagen Sie S. 102: „Das Gute und die öffentliche Sitte gehen einander ursprünglich nicht das Mindeste an." Und S. 114 bemerken Sie: „Hier wie dort folgt die allgemeine Sitte nur als ein Resultat der rechtschaffenen Gesinnung (die Sie ausdrücklich für das Gute erklären und mit ihm identificiren) hinterher, das zwar nach dem Gesetze der Ursächlichkeit nicht ausbleiben kann, das aber auf die Wirkungen, welche aus dem Gesetze hervorgehen, keinen Einfluß hat" Beide Sätze scheinen sich direkter zu widersprechen als meine obigen Außerungen; und doch räume ich willig ein, daß der Widerspruch nur ein scheinbarer ist.

nachweisen, daß und inwiefern das wahre Wohl des Einzelnen (— und nur von dem „wahren" Wohl spreche ich hier —) von seiner Sittlichkeit, das wahre Wohl der Gesammtheit von ihrer sittlichen Haltung abgetrennt werden könne. Da Sie das nicht gethan haben, so fehlt Ihrer abweichenden Ansicht jede wissenschaftliche Berechtigung. Indessen behandeln Sie diese Differenz zwischen uns nur wie eine nebensächliche und sind deshalb vielleicht nicht näher auf sie eingegangen. Zum Hauptvorwurf machen Sie es mir, daß mein sittlicher Mensch „sich in die Brust werfe," und den Werth der moralischen Person, anstatt ihn einzig und allein in der moralischen Gesinnung zu erkennen, vielmehr „in das sittliche Verhalten als organisches Glied des empirischen Ganzen setze." Gegen diese Ansicht richten Sie das schwere Geschütz Ihrer Cesarischen Schlüsse. Allein jene Worte, welche die Prämisse Ihres ersten Schlusses bilden, legen Sie mir in den Mund; und ich ersehe aus der Art wie Sie meine Ausdrücke unwillkührlich und ohne Zweifel unbewußt umändern, daß Sie in Ihre Auffassung meiner Ansicht sich völlig verfangen haben und sie daher kaum noch anders als Ihrer Auffassung gemäß wiedergeben können. Denn ich meinerseits sage, daß der sittlich Mensch seine Sittlichkeit, sein Wollen und Thun ꝛc. nur als integrirendes Moment — nicht des „empirischen" Ganzen sondern — „im ethischen Organismus der Gesammtheit" betrachte, und daß ihm demgemäß sein sittliches Verhalten nur als Mittel der Förderung, als organisches Glied dieses Ganzen Werth habe. Ethischer Organismus ist aber das Ganze eines Volks oder Staats nicht „empirisch," nicht in Wirklichkeit, sondern nur in und gemäß seiner Idee; ethischer Organismus sollte jeder Staat seyn, ist es aber in Wirklichkeit nur unvollkommen, oft nur dem Keime und Anfange nach. Indem also der sittliche Mensch der Idee gemäß seine Sittlichkeit ꝛc. nur als Glied des ethischen Organismus des Ganzen faßt, fühlt und hat er zugleich die Verpflichtung, sein Wollen und Handeln nur als „Mittel zur sittlichen Förderung" des Ganzen zu verwenden. Zugleich aber folgt, daß, so gewiß der ethische Organismus nur in der Tota-

lität seiner organischen Glieder besteht, so gewiß derjenige Werth und diejenige Anerkennung, welche dem ethischen Organismus gebührt, auch seinem einzelnen Gliedern zukommen muß, ja daß die Glieder diese Anerkennung fordern müssen, weil mit der Verletzung derselben implicite zugleich der ethische Organismus und seine Würde und damit die Sittlichkeit, die sittliche Idee und ihre absolute Gültigkeit verletzt wird. Ich wollte also indem ich den von Ihnen angefochtenen Satz aufstellte, gerade das Gegentheil von dem was Sie herausgelesen haben, aussprechen: ich wollte sagen, daß der sittliche Mensch als solcher jene Anerkennung nicht für sich, nicht für seine sittliche Gesinnung als die seinige, nicht für seine Persönlichkeit, für seine Sittlichkeit, sein sittliches Verhalten, — am allerwenigsten als Lohn desselben, — sondern nur im Namen des ethischen Ganzen als organisches „Glied" desselben, in der Einheit und Gleichheit mit allen übrigen Gliedern beanspruche. Ich habe also gerade mit jenem Satze jedes Haschen nach öffentlicher Ehre, jedes Handeln um der öffentlichen Ehre willen, um Anerkennung und Auszeichnung für sich zu gewinnen, vom wahrhaft sittlichen Wollen und Thun ausschließen und damit den von den specifisch Gläubigen oft gehörten Vorwurf abweisen wollen, als verfalle der sittliche Charakter rein als solcher nothwendig dem Tugendstolz und der Selbstgerechtigkeit. Kurz ich wollte mit jenen Worten wiederum nur darauf hinweisen, daß auch in dieser Beziehung der sittliche Mensch nur das Ganze, den ethischen Organismus der Gesammtheit im Auge haben. Denn es kam mir in jener ganzen Stelle, gegen die allein Sie Ihre Polemik richten, nur auf die Erläuterung der beiden Sätze an: „Die sittliche Thatkraft ist eine centrifugale Kraft," „die Thatkraft des religiösen Glaubens dagegen ist eine centripetale Kraft": jene geht vom Centrum des Ichs auf die Peripherie, auf das ethische Ganze, diese dagegen umgekehrt auf das eigne Ich, das eigne Wesen des Gläubigen, „an diesem arbeitet sie und sucht es dem Willen Gottes gemäß zu formen" u. s. w. Ich wollte ja überhaupt keine Ethik, sondern

eine Erkenntnißtheorie schreiben und insbesondre den Gegensatz von Wissen und Glauben näher erörtern. Ich mußte mich also in Betreff derjenigen Punkte, die für meinen Zweck nur von nebensächlicher Bedeutung waren, so kurz als möglich fassen. Ich scheine darin zu weit gegangen zu seyn, ich scheine mich unklar ausgedrückt oder doch dem Leser zu viel Aufmerksamkeit und Ueberlegung zugemuthet zu haben. Daraus erkläre ich mir einerseits wenigstens, die dargelegten manichfaltigen Mißverständnisse, die in Ihrer Auffassung meiner Worte sich begegnen.

Andrerseits indeß ziehen sich durch diese Mißverständnisse einzelne Aeußerungen hindurch, die auf eine wirkliche Differenz unsrer ethischen Principien und Grundbegriffe hindeuten, und diese Differenz mag der zweite, vielleicht der Hauptgrund Ihrer falschen Auffassung gewesen seyn. Denn wenn Sie behaupten: „Das wirklich Gute ist eine reine Gesinnung, deren Anerkennung man durchaus nicht fordern kann," so stimme ich Ihnen zwar, wie gezeigt, in Betreff des zweiten Theils dieses Satzes bei, nicht aber hinsichtlich des ersten, wenigstens nicht in der Gegensätzlichkeit, in welche Sie die reine Gesinnung gegen das „sittliche Verhalten" und damit gegen das sittliche Wollen und Thun stellen. M. E. strebt die reine sittliche Gesinnung *als solche*, ihrem *Wesen* nach, sich im sittlichen Verhalten, im Wollen und Handeln auch zu *bethätigen*. M. E. *fordert* die Sittlichkeit, *fordert* die Idee des Guten diese Bethätigung. Denn das Gute ist das *Seynsollende*, sonst wäre es überhaupt kein *ethischer* Begriff. Das Gute, das bereits *an sich* ist, *gegeben* ist, mag wohl ein Gutes im physischen oder metaphysischen Sinne seyn d. h. in dem Sinne, in welchem man von der Güte (Vollkommenheit) der Welt oder einzelner Dinge der Welt spricht; aber das Gute im *ethischen* Sinn ist nur die Norm unsres *Strebens* und *Wollens*; und die Gesinnung, der Charakter eines Menschen *ist* sittlich gut, nur wenn er das Gute als diese Norm in sein Streben und Wollen, in seine Motive und Zwecke, in sein innerstes Selbst aufgenommen hat und ihr gemäß will und handelt. Die bloße reine Gesin-

nung, die ohne den Impuls und die Energie des Wollens und Handelns wäre, würde nothwendig zu jenem Quietismus, jenem Sichhüllen in die eigne Tugend, jene Selbstzufriedenheit und Selbstberuhigung in der eignen Güte und Vollkommenheit führen, die m. E. nur ein Zeichen von moralischer Schwäche, wenn nicht gar von Tugendstolz und Selbstgerechtigkeit ist. M. E. darf daher der sittliche Charakter sich nicht dabei beruhigen, daß das Sittengesetz die wirkliche allgemeine Geltung eines in fortwährender Funktion stehenden Grundgesetzes „in der geistigen Welt" bereits habe, sondern er soll und muß danach streben, daß das Sittengesetz auch in der wirklichen, oder (wie Sie sagen) „empirischen" Welt Geltung gewinne. Er darf sich nicht beunruhigen, daß er kraft seiner reinen Gesinnung „ein Glied in der Allgemeinheit der Vernunft" ist und daß diese Allgemeinheit überall dieselbe ist; er muß und soll vielmehr danach streben und darauf hinarbeiten, daß auch die empirische Allgemeinheit, die Gemeinschaft des Volks, des Staats, des Menschengeschlechts, deren empirisches (thatsächliches) Glied er ist, der Idee des Guten entspreche, also zu sittlicher Vollkommenheit gelange, zu einem „ethischen" Organismus werde, in welchem das Ganze wie jedes einzelne Glied vom Sittengesetz getragen und durchdrungen sey.

In diesen Sätzen habe ich bereits den zweiten tiefer liegenden Punkt der Differenz unsrer ethischen Grundanschauungen berührt. Sie schreiben dem Moralgesetze „einen a priori gegebenen Charakter" zu in demselben Sinne wie den mathematischen Gesetzen des Kreises, der Ellipse rc. Sofern das Sittengesetz ein Ausfluß der Idee des Guten als des Seynsollenden ist und sofern die Idee des Guten zwar nicht als bewußte Idee, wohl aber als Norm unsrer (Ethisches und Physisches) unterscheidenden Thätigkeit und durch ihre Verbindung mit dem Gefühl des Sollens als Norm unsres Strebens und Wollens auch mir a priori gegeben ist, erkenne auch ich im Sittengesetz ein apriorisches Element an. Wenn Sie aber weiter behaupten: „dasselbe sey ein Gesetz der allgemeinen und Einen Vernunft, der an und für sich seyenden Wahrheit, welche dem einzelnen Seelenwesen

aufgeht, sobald es durch Denken in die Sphäre des Allgemeinen eintritt," so muß ich die zweite Hälfte dieses Satzes entschieden bestreiten. Genügte das bloße Denken, diese s. g. Erhebung in die Sphäre des Allgemeinen, um zum klaren Bewußtseyn, zur vollen Sicherheit und Gewißheit über den Inhalt des Sittengesetzes zu gelangen, wie wäre es erklärlich, daß seit Sokrates und Plato bis auf den heutigen Tag noch immer über den Inhalt des höchsten Rechts- und Sittengesetzes, über die Fassung und Gliederung seiner Momente, über die aus ihm zu ziehenden Folgerungen für das Thun und Lassen, unter den Denkern, unter den anerkannt größten Philosophen Streit und Zwiespalt herrscht? Sie scheinen indeß sogar noch einen Schritt weiter zu gehen. Denn Sie behaupten: die Geltung des allgemeinen Gesetzes im mundus intelligibilis „stamme aus dem Apriori des reinen und spontanen Bewußtseyns und gehöre folglich zu den Begriffen, welche der Erfahrung vorangehen." Sie scheinen also anzunehmen, daß es angeborene Ideen oder Begriffe giebt, d. h. Gedanken, die einen ursprünglichen Inhalt unsres Bewußtseyns bilden, die also nicht erst mittelst der Erfahrung uns zum Bewußtseyn kommen, sondern deren wir uns ohne die Erfahrung bewußt sind oder mit der s. g. Erhebung in's Allgemeine — also immer abgesehen von der Erfahrung, ohne deren Mitwirkung — bewußt werden. Ich dagegen behaupte und habe es ausführlich darzulegen gesucht, daß es angeborene oder apriorische Ideen und Begriffe d. h. einen ursprünglichen, a priori vorhandenen Inhalt unsres Bewußtseyns nicht giebt, weder im Gebiete der theoretischen Philosophie (der Logik) noch in dem der praktischen Philosophie (der Ethik), daß namentlich angeborene Begriffe von „objektivem allgemeingültigen Inhalt" eine contradictio in adjecto involviren; — daß vielmehr die apriorischen Elemente unsres Denkens nur in immanenten logischen und resp. ethischen Gesetzen und Normen (Kategorien) unsrer unterscheidenden Thätigkeit bestehen, nach denen wir zunächst unbewußt und unwillkürlich verfahren indem wir uns mit Hülfe der aposteriorischen Elemente

(Sensationen, Empfindungen, Gefühle —) unsre Anschauungen und Vorstellungen, Begriffe und Ideen bilden, daß also Nichts ursprünglich (a priori) Inhalt unsres Bewußtseyns irgendwie ist, sondern Alles — auch die Gesetze und Normen selbst nicht ausgenommen — nur mittelst jener apriorischen Elemente und mittelst der Erfahrung Inhalt unsres Bewußtseyns wird. Kurz Sie stellen (mit Kant) die apriorischen Elemente, die Allgemeinheiten der Vernunft, das Apriori des reinen spontanen Bewußtseyns, den mundus intelligibilis in schroffer Gegegensätzlichkeit den aposteriorischen Elementen, den Allgemeinheiten der Erfahrung, dem Aposteriori des empirischen Bewußtseyns, dem mundus sensibilis gegenüber. Ich dagegen erkenne zwar die Unterscheidung apriorischer und aposteriorischer Factoren unsrer Erkenntniß im Logischen wie Ethischen ausdrücklich an und suche die nothwendige Annahme derselben auf's Neue darzuthun, behaupte aber, daß beide keineswegs sich antithetisch (unvermittelt) gegenüberstehen, sondern daß sie im Gegentheil stets und überall zusammenwirken, und daß nur durch ihr Zusammenwirken der Inhalt unsres Bewußtseyns, der Fortschritt unsrer Erkenntniß, die Ausbildung unsrer Weltanschauung im Physischen wie Ethischen zu Stande komme. Ich bestreite daher die Kantische Annahme, daß der Mensch ein Doppelwesen sey und ebenso sehr der erscheinenden oder Sinnenwelt wie der intelligiblen oder Vernunftwelt angehöre, indem er als Phänomenon dem Sittengesetz widerstrebe, aber ihm doch verpflichtet sey und sich fühle, als Noumenon (Ding-an-sich) dagegen das Sittengesetz wolle und es frei sich selber gebe. Ich suche darzuthun (S. 174 f.), daß diese Annahme nicht nur nichts erklärt, sondern im Gegentheil entweder die Freiheit und das Wollen überhaupt, oder ihre eigne Grundlage, das Pflichtbewußtseyn und das Sittengesetz, aufhebt und somit einen vernichtenden Selbstwiderspruch involvirt. Demgemäß erkenne ich zwar die apriorische Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes wie aller ethischen Gesetze ausdrücklich an: denn sie ergiebt sich aus der apriorischen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der ethischen Kategorieen (des Rechts, des

Guten, Wahren und Schönen); aber ich behaupte zugleich, daß uns diese Allgemeingültigkeit wie überhaupt der Inhalt der ethischen Gesetze nur mit Hülfe der Erfahrung und im Fortschritt der Erfahrung zum Bewußtseyn kommt, und daß sie daher auch nur im Fortschritt der weltgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit die „wirkliche allgemeine Geltung" gewinnen können, die ihrer apriorischen „allgemeinen Gültigkeit" entspricht (S. 182 f. 186). —

Wollten Sie diese meine Grundanschauungen und deren Consequenzen bekämpfen, so forderte das Gesetz aller wissenschaftlichen Discussion, daß Sie nicht bloß Ihren Dissensus behaupteten (oder gar wie in den Bl. f. wiss. Unterh. unbegründeten Tadel gegen meine ethischen Principien aussprachen), sondern daß Sie zunächst die Gründe, die ich für meine eigne wie gegen die abweichende Ansicht Kants u. A. entwickelt habe, einer eingehenden Widerlegung würdigten, und demnächst Ihre Ansicht auf wissenschaftlichem Wege zu beweisen suchten. Nur eine solche Discussion kann der Wissenschaft selbst wie den Männern der Wissenschaft und den Autoren wissenschaftlicher Werke fördersam seyn; und bei solcher Discussion wird auch jeder ächte und rechte Mann der Wissenschaft stets bereit seyn einzugestehen, daß er sich geirrt oder unklar ausgedrückt hat, sobald ihm Irrthum und Unklarheit nur wirklich nachgewiesen werden. Eine solche, wenn auch polemische Erörterung meiner eignen Ansichten wird mir daher stets angenehm seyn; wiederholentlich habe ich ja selbst meinen Gegnern die Spalten unsrer Zeitschrift für solche Discussionen angeboten und eröffnet.

H. Ulrici.

Recensionen.

Die Genesis des Bewußtseyns nach atomistischen Principien. Von Maximilian Droßbach. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Der Verf. von welchem der Unterz. schon früher eine Schrift in unserer Ztschr. angezeigt hat, spricht sich, wie in der letzteren,

so auch in seinem neusten Werke — worauf zum Theil schon der Titel desselben hindeutet — für den rein dynamischen oder idealistischen Atomismus aus und sucht von ihm aus das Bewußtseyn begreiflich zu machen. Unverkennbar giebt seine Darstellung Zeugniß von einem ächt philosophischen und wissenschaftlichen Talent, wenngleich dieselbe vielfach in wahrhaft ermüdenden Wiederholungen sich bewegt und hiedurch die Geduld des Lesers gar zu sehr in Anspruch nimmt. Der Atomismus ist seiner Erklärung zufolge diejenige Ansicht der Natur, welche keine Theilung in Materielles und Geistiges zugiebt, sondern die Natur als eine ungetheilte Vielheit, als eine unendliche Gesellschaft lebendiger Wesen anschaut; er ist diejenige Ansicht, welche die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Natur nicht in den Wesen sondern in den Formen findet, welche die vielen Wesen durch ihre Wirkungen bilden und lösen, und die Einheit der Natur nicht in irgend einer äußerlichen Vermittlung von Stoff und Geist sucht, sondern in der Gleichartigkeit aller Wesen, die in ihrem innersten Grund sämmtlich lebendige, geistige, kräftige sind. Der Atomismus anerkennt nichts anderes als eine Vielheit von Wesen, und betrachtet die Natur selbst nur als ein Product der Vielheit von Wesen; alle Eigenschaften findet er absolut nur an den einzelnen Wesen, und gesteht der Natur, dem Ganzen als solchem gar keine Eigenschaft, gar kein Bestehen, keine Selbständigkeit zu. Er ist also das gerade Gegentheil sowohl des spinozistischen Pantheismus, welcher die Eigenschaften dem Ganzen, der Natur zuschreibt und den einzelnen Wesen ihre Selbständigkeit raubt, als des Materialismus, welcher die Eigenschaften der Materie zuschreibt und keine einzelnen Wesen anerkennt, aus denen dieselbe besteht.

Der Atomismus, so gefaßt, wie in den angegebenen Worten der Verf. seinen Begriff bestimmt, steht zu dem abstrakten Pantheismus und Materialismus in demselben Gegensatz, welchen zu beiden auch nach des Referenten Ueberzeugnng die wahre, vollkommen ihrer selbst bewußte Philosophie einnehmen muß. Die ächte Wissenschaft kann als das eigentliche Substanzielle

nur das Ideelle, Geistige anerkennen und muß deßwegen dem Materialismus ebenso entschieden entgegentreten, wie sie ein System verwerfen muß, welches die Einzelwesen, selbst die geistigen schlechthin nur als vorübergehende Erscheinungsweisen eines abstrakt allgemeinen Seyns betrachtet. In beiden Beziehungen bildet der rein dynamische Atomismus eine durchaus berechtigte Antithese zu eben jenen einseitigen und unwahren Systemen, welche nach einander im Gebiete der deutschen Wissenschaft aufgetreten sind und sich geltend gemacht haben. Das Erscheinen dieses Atomismus, welcher mit allem Nachdruck die Unendlichkeit der Einzelwesen, die Unzerstörbarkeit ihres Fürsichseyns, die geistartige Natur alles Seyns, damit auch die ewige Bedeutung und Wahrheit der Persönlichkeit hervorhebt, sein Erscheinen in der Geschichte der Philosophie ist m. Er. etwas um so Erfreulicheres und Wohlthuenderes, je mehr der Pantheismus und Materialismus geeignet waren, die freie, sittliche Energie des Selbstbewußtseyns der geistigen Persönlichkeit, an welcher unsere Nation ohnedieß keinen Ueberfluß hat, bei längerer Herrschaft und weiterer Ausbreitung noch mehr zu lähmen. Nimmt man zu der Idealität des Fürsichseyns, welche der Verf. seinen Kraftwesen oder Atomen zuschreibt, noch die weitere Bestimmung derselben hinzu, wonach sie nicht schlechthin einfach, sondern mit einer Fülle unendlicher Vermögen begabt seyn, und hinwiederum nicht von einander isolirt sich entwickeln und blos, wie die Leibniz'schen Monaden, in einer äußern prästabilirten Harmonie mit einander stehen, sondern wirklich sich zu einigen und in eine reale Wechselwirkung mit einander zu treten bestrebt seyn sollen: alsdann fällt ein großer Theil der Einwendungen hinweg, welchen bisher die Philosophie mit Recht gegen die frühere idealistische oder dynamische Atomistik erhoben hat.

In der idealistischen Auffassung des Wesens alles Seyns, welche zugleich die Begriffe der Unendlichkeit der Persönlichkeit und der Einheit aller Wesen bei allen ihrem Fürsichseyn in sich schließt, stimmen die wahre Philosophie und der dynamische Atomismus mit einander überein. Allein daraus folgt noch nicht

die Nothwendigkeit, den Idealismus in atomistischer Weise sich denken zu müssen. Die Philosophie kann gegen die Annahme der Atome, wenn dieselben nicht als bloße Körperchen, sondern zugleich als Kraftwesen gedacht werden, schwerlich ein absolutes Veto einlegen. Sollte jene Annahme als eine physikalisch nothwendige Hypothese sich erweisen, so wird auch die spekulative Wissenschaft sie anerkennen müssen, und noch mehr wäre dies der Fall, wenn zugleich die begriffliche, logische und ontologische Nothwendigkeit ihrer Existenz sich darthun ließe. Allein so weit meine Kenntniß der Literatur reicht, ist dies bis jetzt nicht der Fall. Droßbach will die logische Nothwendigkeit der Atomistik erweisen; aber der Beweis hievon ist ihm wenigstens m. Er. nicht gelungen. Er sagt, daß, wenn wir die Frage aufstellen, ob der Körper eine Einheit oder eine Vielheit sey, wir leicht finden, daß derselbe keine Einheit sey, sondern aus vielen Theilen bestehe. Ein Stück Schwefel lasse sich in Theile zerlegen, von welchen jeder dieselben Kräfte, wie das ganze Stück, besitze. „Aber — wendet er sich ein — wer bürgt uns dafür, daß diese kleinen Theile des Schwefelstückes nicht selbst aus noch kleineren Theilen zusammengesetzt sind? Es ist denkbar, daß wir durch unsere Zerkleinerungsmittel gar nicht bis zu den letzten Theilen zu gelangen vermögen, die nicht mehr getheilt werden können. Es bleibt somit noch die Frage zu beantworten: was sind jene Theile des Schwefels, die nicht weiter getheilt werden können? Die Antwort hierauf ist: „es ist dasjenige, was kein Stück, kein Stoff mehr ist, was weder Länge noch Dicke noch Breite hat, es ist also der einfache Punkt. Die letzten Theile der Körper sind Punkte. Diese Punkte sind die eigentlichen, Vorstellungen erregenden Wesen, die Mittelpunkte, von denen alle die Vorstellung erregenden Kräfte ausgehen, welche wir an den aus ihnen zusammengesetzten Körpern wahrnehmen, die Centralstellen jener Kraftsphären, welche vom Stein aus im Raume sich verbreiten und unsere Sinne berühren, und welche ebenso auch von den entferntesten Weltkörpern bis zu uns wirken.“

Allein gegen diese Beweisführung erhebt sich von selbst die

Einwendung, daß Punkte nicht, wie Droßbach will, *Theile* der Körper sind, also auch nicht die *letzten* Theile derselben seyn können. Der Punkt ist nur die *Gränze* der Linie, selbst aber nicht irgend ein *Theil des Körpers*, denn, weil die Theile eines Ganzen dasjenige sind, woraus das Ganze zusammengesetzt ist und besteht, so müßten die Theile alle wesentlichen Bestimmungen des Begriffs des Ganzen selbst schon in sich begreifen. Die Theile eines Körpers müssen daher auch, wenn sie noch so klein sind, doch einen Raumtheil einnehmen, folglich die drei Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe haben, was der Punkt nicht hat. Der mathematische Punkt ist wohl eine einzelne logische Bestimmung des Begriffs des Körpers, aber kein Theil desselben, und, wenn wir den Begriff eines Körpers in seine logischen Bestimmungen, von denen jedoch keine ohne die andere als reale Existenz gedacht werden kann, zerlegen, so gelangen wir zwar zu dem Begriff des Punktes, nicht aber, wenn wir den Körper mechanisch und quantitativ theilen. Auf diesem letzteren Wege gelangen wir immer nur zu solchen Theilen, die selbst wieder einen, wenn auch noch so kleinen Raumtheil einnehmen, also Länge, Breite und Tiefe haben, aber eben deßwegen abermals und so fort in's Unendliche getheilt werden können.

Aber auch *davon* konnte mich wenigstens die Darstellung und Entwickelung der Lehre des Verf. nicht überzeugen, daß der Atomismus *rein* oder *abstrakt* dynamisch gefaßt oder daß alles Seyn *blos* als Kraft, Geist gedacht werden müsse. Die Atome sollen nichts Stoffliches an sich haben, sondern ganz immaterieller Natur seyn. Allein wenn sie auch nur Punkte sind, so haben sie vielmehr nothwendig etwas Stoffliches an sich; denn der Punkt *setzt*, wie bemerkt, die Linie, dessen bloße Gränze er ist, die Linie aber *setzt* die Fläche und die Fläche den Körper *voraus*.

Betrachtet man — sagt Droßbach — die Körper oder die Stoffe genau, so zeige es sich, daß man nichts als Kräfte, also Immaterielles, dem Körper Entgegengesetztes vor sich habe. Es zeige sich, daß nicht die Körper, sondern die Wirkungen der

Kräfte das sinnlich Wahrnehmbare seyen; denn die immateriellen Kräfte seyen es, welche unsere Sinne anregen, nicht die Körper. Die Atome seyen daher nichts anderes als jene immateriellen Kraftquellen, welche die Körper bilden; folglich nehmen wir die Atome sinnlich wahr und nicht die materiellen Körper, und die Körper seyen nur das Scheinbare und Unwahre.

Diese Argumentation macht ein wahres Moment gegen den abstrakten Materialismus geltend, sofern dieser nur die Materie als existirend betrachtet oder wenigstens den Geist als bloßen Effekt der Materie ansieht. Denn von der Materie wissen wir nur durch unsere Empfindung, die Empfindung aber beruht auf einer Erregung unserer Nerven, und diese Erregung hinwiederum ist eine Wirkung, ein Effekt, welcher auf eine wirkende Kraft zurückweist. Die Kraft also muß das innere Wesen der Materie selbst seyn. Allein weiter reicht auch der angeführte Beweis nicht; vielmehr müssen wir zu dem Gesagten hinzusetzen, daß das Wesen der Materie ohne eine Erscheinung desselben nicht denkbar ist, und daß das Kraftwesen als existirend im Raume auch an den Dimensionen desselben theilnehmen, folglich, weil alles in den Raumdimensionen Existirende körperlich ist, etwas Stoffliches als Medium seiner Existenz im Raume an sich haben müsse. Daß etwas rein Unsinnliches, wie das blos immaterielle Kraftwesen sinnlich wahrnehmbar sey, — diese Behauptung des Verf. bleibt uns eine contradictio in adjecto.

Freilich bemerkt Droßbach, die Art und Weise, wie aus sinnlich Unwahrnehmbarem sinnlich Wahrnehmbares entstehe, werde klar, wenn man betrachte, wie aus unsichtbaren und ungreifbaren Gasen sichtbare, greifbar dichte Körper werden. In Gasen seyen die Centra der einzelnen Wesen weiter von einander entfernt, als in den dichten Stoffen. Sinnlich wahrnehmbar werden daher die einzelnen Wesen, wenn viele Centra derselben auf einen kleinen Raum zusammengedrängt werden; unsere Sinne bemerken nur große Summen von Wesen in verhältnißmäßig kleinem Raum; viele Wesen zusammen seyen sichtbar, die

einzelnen oder vereinzelten seyen unsichtbar. Daher sey der Leib wahrnehmbar, weil er eine Vielheit von Wesen sey, die Seele aber unwahrnehmbar, weil sie nur ein einzelnes Wesen im Leibe sey.

Es ist jedoch klar, daß der Uebergang eines Körpers aus dem gasförmigen in den festen Zustand die Art und Weise, wie aus sinnlich Unwahrnehmbarem sinnlich Wahrnehmbares entstehen soll, durchaus nicht klar machen kann. Denn, was Droßbach ganz übersieht, die Gase sind keineswegs sinnlich unwahrnehmbar; sie haben ein besonderes Gewicht, einen Geruch u. drgl., und sind daher sinnlich wahrnehmbar. Jedenfalls sind sie Stoffe, was auch nach Droßbach's Lehre die Seele nicht ist, und ein Schluß von ihnen auf die Seele ist also ein gewaltiger Sprung, eine *μεταβασις ἐις ἀλλο γενος*.

Was nun aber die Lösung der besonderen Aufgabe betrifft, welche die vorliegende Schrift sich gestellt hat, nämlich die Genesis des Bewußtseyns nach atomistischen Principien darzustellen; so vermissen wir vor Allem ein genaues Eingehen in dieses höchst verwickelte psychologische Problem. Der Verf. scheint die große Schwierigkeit dieses Problems gar nicht einmal zu kennen. Wie der Geist von der sinnlichen Empfindung aus durch alle jene Zwischenstufen seiner theoretischen Thätigkeit hindurch, welche zwischen der sinnlichen Empfindung und der höchsten Form des Bewußtseyns, dem reinen Selbstbewußtseyn, liegen, zu dem letzteren gelange: diese genetische Entwickelung, welche von ihm zu erwarten man nach dem Titel des Buches ohne Zweifel berechtigt war, findet sich in denselben ganz und gar nicht. Statt dessen wiederholt der Verf. immer nur in unzähligen Wendungen und sucht er die Behauptung zu begründen, daß alle Atome, alle Grundwesen, sowohl diejenigen, welche zuhöchst als Seele und Geist erscheinen, als diejenigen, welche die anorganischen Körper ausmachen, an sich völlig gleichartig seyen, daß alles Leben auf dem Empfangen von Eindrücken, welche andere Wesen hervorbringen, und auf dem Gegenstreben des empfangenden Wesens selbst beruhe, und daß die verschie-

denen Formen des Lebens, die anorganische und organische, die bewußte und unbewußte, eben nur verschiedene Formen des Empfangens und Gebens seyen.

Diese letztere Behauptung nun wird wohl Niemand in Abrede stellen. Selbst der reinste Idealismus hat dies nicht gethan; auch J. G. Fichte ist nicht der Ansicht gewesen, daß aus dem bloßen Ich ohne ein Nicht-Ich das Bewußtseyn sich begreifen lasse. Die Frage ist einmal nur die: ob das ganze Seelenleben in den beiden Grundvermögen des Empfangens und Gebens, des Sinns und Triebs, erschöpft sey, oder ob nicht noch ein drittes, zwischen beiden vermittelndes, angenommen werden müße? Ich habe mich in uns. Ztschr. (B. XXXVII, H. 2, S. 177.) bereits für die letztere Ansicht ausgesprochen und glaube daher, hierauf verweisen zu dürfen. Es ist auch an sich klar, daß die Art des aktiven Verhaltens der Seele zu dem, was sie von Außen empfängt, also empfindend, wahrnehmend, denkend in sich aufnimmt, ihr Aneignenwollen desselben oder ihr Gegenstreben gegen dasselbe sich nach dem Gefühle richtet, welches das empfangene in ihr Inneres aufgenommene Objekt in der Totalität des Ich hervorbringt, und daß das Gefühl demnach das Dritte, von dem Empfangen und Streben, Erkennen und Wollen wohl zu Unterscheidende, zugleich aber beide Formen des Seelenlebens Vermittelnde ist.

Davon jedoch abgesehen erhebt sich die weitere Frage: ob die verschiedenen Formen des Lebens, die anorganische und organische, und in dieser hinwiederum die vegetabilische, animalische und geistige, specifisch von einander verschieden seyen? Daß alle diese Formen des Lebens in dem Gegensatze des Empfangens und Gebens sich bewegen, dies ganz Allgemeine hebt die specifischen Differenzen derselben selbstverständlich noch nicht auf; nicht einmal durch die Anerkenntniß, daß im Ganzen ein Stufengang der Entwicklung durch die Natur sich hindurchziehe, folglich jene verschiedenen Formen des Lebens als niederere und höhere Stufen sich zu einander verhalten, wird die Annahme einer specifischen Differenz derselben von einander ausgeschlossen. Stufen

des allgemeinen Lebens sind zugleich Arten, Species desselben, wenn sie auf ursprünglichen Naturunterschieden beruhen, welche selber nicht in einander übergehen können, und zwar darum, weil das ursprüngliche Maaß von Lebenskräften, das jeder einzelnen Art aus dem allgemeinen Lebensgrund zu Theil geworden, ein verschiedenes, festbegränztes ist. Bis jetzt hat noch keine Beobachtung eine Transformation einer niederen Gattung in eine höhere nachzuweisen vermocht. Gesetzt auch die neuerdings aufgestellte Theorie Darwin's, welcher zufolge alle Thierarten nur auf wenige ursprüngliche Gattungen sich zurückführen lassen, bestätige sich vollkommen, so wären ja auch dann noch innerhalb des Thiergeschlechts verschiedene ursprüngliche Species anzunehmen, ohnedieß aber bliebe hievon die Annahme einer specifischen Differenz zwischen Pflanze, Thier, Mensch ganz unberührt.

Droßbach hat nun eigentlich kein wissenschaftliches Interesse, die specifische Differenz der Lebensformen zu leugnen. Da er seine Atome zwar als gleichartig, aber jedes als mit einer großen Zahl verschiedener Kräfte begabt sich denkt, so kann er zur Erklärung jener specifischen Differenz sich mit der Annahme helfen, daß die niederen Arten von Wesen deßwegen, weil sie, unter ungünstigeren Bedingungen als die höheren zum individuellen Weltleben gelangt, nicht die vollkommenen Organe besitzen, wie die höheren Wesen, auch nicht im Stande seyen, ihre höheren Kräfte zu entwickeln und zu äußern, und umgekehrt, daß aber nichts desto weniger an sich die Kraft des Denkens eine specifisch höhere Art des Lebens sey, als die bloße Kraft des sinnlichen Empfindens oder vollends als die des bloßen Reizes oder gar des mechanischen Eindrucks. Von dieser Seite stellt auch Droßbach vielfach die Sache dar. Entzieht man — sagt er z. B. — der menschlichen Seele ihren gut eingerichteten menschlichen Organismus und giebt ihr einen unvollkommneren, so kann sie in demselben Maaße weniger die Gesetze der Welter fassen, wie wir am Cretin sehen, oder giebt man der Seele des Wurms den Organismus eines Hundes, so wird sie in demselben Maaße

vollkommener empfinden, als der Organismus des Hundes vollkommener ist.

Ob aber diese Auskunft ausreiche, ist eine andere Frage. Ueber das hiebei in Betracht kommende Problem etwas Genaueres festzustellen, ist freilich schwer und uns bis jetzt kaum möglich, weil wir noch zu wenig Einsicht in das Werden der Individuen haben. Und doch ist wohl die Annahme denkbar, daß die Art der Organisation, welche ein jedes Wesen in der Zeit seiner Leibwerdung erlangt, blos von den äußeren, fremden Ursachen, welche dabei mitwirken, und nicht auch von dem sich organisirenden Wesen selbst, von seiner eigenen qualitativen Seynsbestimmtheit abhänge? Ist die letztere Annahme ohne Zweifel begründet, so müssen wir auch die Folgerung ziehen, daß die menschliche Seele allerdings ohne ihren vollkommeneren Organismus nicht vollkommener percipiren könnte, als dieß dem Wurm oder Hund möglich ist, daß sie aber eben einen vollkommeneren Organismus habe, nicht blos deßwegen, weil bei ihrer Organisation ihr selbst fremde Coefficienten und Bedingungen günstiger mitwirkten, sondern auch weil sie selbst, sie an sich vollkommener, qualitativ anders und höher beschaffen ist, als die Thier-, die Wurm- oder Hundeseele. Das Beispiel des Cretin beweist hiegegen nichts. Im Wesentlichen ist doch auch sein Organismus ein menschlicher, und bei ihm sieht man deutlich, daß es sich nur von einer Hemmung handle, deren mögliche relative Hebung und Linderung auch mit einer höheren Aeußerung und Entwickelung der in seiner Seele nur schlummernden Geisteskräfte verbunden ist, während wir von allem Dem bei einem Hunde oder Wurme nichts bemerken. So sehr ist die innere, qualitative und ursprüngliche Beschaffenheit und Wesensbestimmtheit der Seele selbst die Bedingung der Art ihrer Korporisation, daß man ja schon die Behauptung gewagt hat, die Seele baue sich selbst nach einem inneren Schema ihren Leib, und, wenn auch vielleicht hiebei die fremden, äußern Coefficienten der Organisation zu wenig in Betracht gezogen worden seyn mögen, so ist jedenfalls der innere Seelentypus der maaßgebende

Hauptfaktor der Organisation, welche unverkennbar in ihrer ganzen Gestaltung das innere Gepräge des Seelenwesens und Seelenlebens wiederstrahlt.

Wir können also nicht umhin, von den specifisch verschiedenen Lebensäußerungen aus auf eine specifische Differenz, eine innere Wesensverschiedenheit, also auf eine ursprüngliche Ungleichartigkeit der Seelen selbst, überhaupt der Gattungen von Geschöpfen zurückzuschließen. Wenn — möchten wir den Verf. fragen — wenn, wie er behauptet, bei dem Werden des Menschen eine große Anzahl von Atomen zusammenwirkt, und hiebei nur Ein einzelnes Atom sich als Seele, als das alle anderen Atome beherrschende geistige Centrum verwirklicht, alle anderen Atome aber sich dazu hergeben, bloße Coefficienten der leiblichen Organisation zu werden, muß man dann nicht auch von seinem Standpunkte, ja gerade von ihm aus, da ja in diesem Falle die äußern Bedinungen für sämmtliche Atome dieselben sind, am meisten und entschiedensten annehmen, daß die Selbstkonstituirung des Seelenatoms als beherrschendes Centrum aller andern Atome in einer inneren höhern ursprünglichen Wesensbeschaffenheit desselben ihren Grund habe?

Bei der Unmöglichkeit, sich vor dem Gedanken zu verschließen, daß die große innere und qualitative Verschiedenheit der Lebensäußerungen, welche wir in der Reihe der Wesen beobachten, ihren Grund habe in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihrer inneren Natur, sieht sich die Atomistik, wenn sie von der Annahme völlig gleichartiger Atome ausgeht, immer wieder veranlaßt, jene Verschiedenheit der Lebensäußerungen selber so viel als möglich zu nivelliren, wo nicht ganz in Abrede zu stellen. Auch Droßbach versucht dieß nicht selten. Zwar thut er dieß meistens nicht im Sinne einer materialistischen Weltansicht oder mechanischen Atomistik, welche die geistigen Lebensäußerungen depotenziren, sie so viel als möglich herabsetzen und eine möglichst niedrige und sensualistische Auffassung derselben begründen möchte, um den specifischen Unterschied zwischen Geist und Natur aufzuheben. Im Gegentheil die Aufhebung des Unterschieds

zwischen beiden Lebensgebieten sucht er von seinem Standpunkt einer idealistischen, dynamischen Atomistik aus dadurch herbeizuführen, daß er umgekehrt die Naturwesen auf die hohe Stufe der Geisteswesen emporheben möchte. Alles — sagt er — hat Vernunft und Leben; alles hat Geist und Selbstständigkeit, Kraft und Bewegung; die Atome sind eben so viele Götter, welche das bewirken, was wir Welt nennen, und die Welt ist durchaus nichts anderes als eine Gesellschaft von göttlichen Wesen, eine Götterfamilie. Sicher eine höchst begeisternde, erhebende Weltansicht, welche in geistiger Verwandtschaft steht mit der Dichtkunst, sofern eben sie es ist, die alles scheinbar Todte belebt und beseelt! Welche tiefe Wahrheit ihr zu Grunde liege, welch wohlthätigen Gegensatz sie bilde zu der materialistischen, alles Leben ertödtenden, alle geistigen Erscheinungen schmählich verkleinernden Weltanschauung, brauche ich nicht erst zu zeigen.

Dennoch kann, so entschieden man die von der ächten Poesie lebendig angeschaute höhere Einheit und Verwandtschaft aller Formen des Lebens anerkennt, die besonnene Betrachtung nicht umhin, die specifische Differenz derselben, welche von der höheren Einheit nicht ausgeschlossen, sondern in ihr befaßt ist, gleich sehr geltend zu machen. Vernunft, wenn unter ihr das bewußte Vernehmen des Unendlichen verstanden wird, oder, wie dieß Droßbach S. 155 thut, Liebe und Hinneigung des ganzen Wesens zum Höchsten, damit auch Religion jedem Wesen zuschreiben, heißt die sinnliche Bestimmtheit und Beschränktheit, wie die bloße unfreie Naturform nicht kennen, unter deren Typus selbst die höchsten Regungen, wie die Liebe, in den Thieren auftreten, von den noch niedereren Wesen zu schweigen. Dem Erfahrungssatze zufolge, extrema se tangunt, springt dann das Ueberschätzen des Wesens der Naturdinge doch auch bei Droßbach wieder in das Gegentheil, in Unterschätzen des Wesens des Geistes, namentlich seiner inneren Spontaneität, über, und die Gesichtspunkte der entgegengesetzten Systeme, der materialistischen und der spiritualisten Atomistik, verlieren sich in einander. Dieß geschieht in allen den Ausführungen, in welchen Droßbach

zeigen will, daß der Mensch blos deßwegen geistiger, bewußter Thätigkeiten fähig sey, weil er hiezu die nöthigen Werkzeuge, das geeignete Nervensystem habe. Grund und Bedingung, Ursache und Mittel werden hier aufs augenfälligste verwechselt, und es klingt sogar ganz materialistisch, wenn Droßbach das Nervensystem geradezu die Ursache des bewußten Zustandes des menschlichen Wesens nennt. (Vergl. S. 135).

Allein auch darin berührt sich die dynamische Atomistik mit der mechanischen materialistischen, daß beide zur vollen Anerkenntniß der Einheit aller Wesen und der wahren Bedeutung des Begriffs des Ganzen nicht hindurchzudringen vermögen. So sehr man sich nach dem bisher Entwickelten hierüber wundern möchte, so klar liegt dieß doch schon in der oben angeführten Behauptung Droßbach's, daß der Atomismus diejenige Lehre sey, welche „alle Eigenschaften absolut nur an den einzelnen Wesen selbst findet, und der Natur, dem Ganzen als solchem gar keine Eigenschaft, gar kein Bestehen, keine Selbstständigkeit zuerkennt.“ Allerdings Selbstständigkeit dem Ganzen zuerkennen kann nur der Pantheismus, welcher das Einzelwesen als bloßes Accidenz des Ganzen setzt. Aber hievon ist nur das Extrem die atomistische Ansicht, sofern sie das Bestehen des Ganzen leugnet oder den Begriff desselben als etwas Eigenschaftsloses, Leeres bezeichnet. Wie eigentlich hiemit die andere Behauptung Droßbach's stimme, daß es im Wesen der Atome liege, sich mit einander zu verbinden, daß alles Leben auf einem wechselseitigen Empfangen und Geben beruhe, sehe ich nicht ein. Noch weniger läßt sich damit die Thatsache reimen, daß die Welt ein System, ein Gesammtorganismus ist, worin alle Arten und Gattungen von Wesen ihre besondere gliedliche Stellung haben. Denn aus dieser Thatsache ergiebt sich, daß die Idee des Ganzen als eines Gesammtorganismus das Prius des Seyns aller Einzelwesen und das konstitutive, freilich nicht für sich selbstständige, wohl aber im unbedingten, schöpferischen Geiste begründete Princip aller Arten und Individuen, damit ihnen selbst als die bildende Macht immanent ist.

Es führt uns dieß schließlich auf die von Droßbach aufgestellte Idee der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt. Der Verf. denkt sich Gott als selbstbewußtes höchstes Wesen, welches über allen übrigen Wesen waltet und herrscht; aber Gott ist ihm nur ein Wesen unter Wesen, welche gleich ursprünglich sind, wie er. „Gleich jedem anderen Wesen hat nach Droßbach auch das höchste ein geschichtliches Daseyn, und in seinem höchsten Fortschreiten besteht seine höchste Seligkeit; morgen ist er vollkommener als heute, aber er ist morgen nur im Vergleich mit sich selbst vollkommener. Gott hat nicht die Welt erschaffen; alle Wesen sind unerschaffen, gleich ursprünglich mit Gott; die Welt ist eine Wirkung nicht einer einzigen Ursache, eines einzigen Gottes, sondern einer unendlichen Vielheit von Wesen, welche ebenso viele Götter sind. Der Atomismus ist nur der ausgebildete, erweiterte, in seine Konsequenzen verfolgte Kern des Polytheismus. Jedes Wesen hat eine unendliche räumliche Existenz, indem es die ganze Welt mit seinen Kräften einnimmt und durchdringt, und eine unendliche zeitliche Geschichte, indem es in einer unendlichen Aufeinanderfolge wirkt und wahrnimmt. Alles ist ewig, was ist; nur die Formen sind vergänglich, in denen sich die ewigen Wesen zeitweilig verbinden. Jetzt schon leben wir im Reiche der ewigen Wesen und befinden uns in der Ewigkeit.“

Diese seine wahrhaft graßartige und erhebende religiöse Weltansicht setzt der Verf. mit Recht entgegen dem trüben religiösen Wahnglauben, welcher die Welt als eine gefallene, gottentfremdete betrachtet, alles edle Selbstgefühl der Persönlichkeit gegenüber von einer Einzigen aufhebt und dabei mit mythischen Vorstellungen von Wundern zersetzt ist, die einen unversöhnlichen Zwiespalt der Wissenschaft namentlich der Naturwissenschaft mit der Religion zur Folge haben. Wir stimmen dem Verf. in seiner Bekämpfung solch einer Trübung, Unwissenschaftlichkeit und Unfreiheit des religiösen Bewußtseyns ganz bei, und auch seine philosophische Auffassung des religiösen Glaubens ist uns ein erfreulicher Beleg dafür, daß die Philosophie mehr und mehr

das als ihre wahre, hohe Aufgabe erkennt, die Religion, welche sie bisher entweder nur negirt oder deren abgelebte scholastische Formeln sie speculativ zu deduciren versucht hat, vielmehr in ihrer reinen, ewigen Wahrheit zu begreifen, in der sie eins ist mit der freien Wissenschaft und ein freudiges Welt- und Selbstbewußtseyn zur Folge haben wird.

Nur ergiebt sich uns aus dem Bisherigen nothwendig eine andere Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, als diejenige ist, welche Droßbach ausspricht. Ist nämlich die Anordnung des Weltganzen, wie auch Droßbach anerkennt, eine höchst zweckvolle, schöne und unendlich harmonische, so muß wenigstens diese *Anordnung* auch nach den Principien des Verf. ein Werk des höchsten, über alle andern waltenden Urwesens seyn, da sie aus dem zufälligen Zusammenwirken der einzelnen Weltwesen nicht begriffen werden kann. Allein erwägen wir zugleich was wir oben glauben erwiesen zu haben, daß nämlich die verschiedenen Gattungen von Wesen *ursprünglich* und *innerlich* nach Graden und Arten der Vollkommenheit sich unterscheiden, und daß die Besonderheit ihrer Natur übereinstimmt mit der *organischen Stellung*, welche sie im Weltganzen einnehmen, daß folglich auch durch die Idee des Ganzen das Wesen der Gattungen und Arten *bestimmt* ist; so müssen wir nicht nur das System des Universums als solches, die Idee des Weltganzen in seiner zweckmäßigen Gliederung, sondern darin *zugleich* das *Seyn* der Wesen selbst, ihre Gattungen und Arten als eine Setzung und Hervorbringung *einer* und *derselben* Ursache begreifen.

Wirth.

René Descartes und seine Reform der Philosophie. Aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet von Schmid aus Schwarzenberg, Doctor und Docent der Philosophie. Nördlingen 1859.

Das Bedürfniß einer Reform der Philosophie in gegenwärtiger Zeit führt den Geist in die Geschichte der Philosophie,

um sie mit ihren Errungenschaften zu reproduciren, die Wahrheiten und Irrthümer derselben zu erkennen, jene von diesen zu unterscheiden und zu bewahren uund diese zu überwinden. Es pflanzen sich Irrthümer durch Jahrtausende fort und werden durch die höchsten Autoritäten vertreten, bis man auf sie und ihre Quelle geführt wird. Mit einer größern Vertiefung des Geistes erweitert sich sein Horizont, und er entdeckt neue Mittel und Wege, das Alte in neuer Form zu erkennen und das Neue durch das Alte zu schaffen.

Das gegenwärtige Bedürfniß nach Reformen der Philosophie kennzeichnet sich besonders durch das Bedürfniß, bei den Reformen der Philosophie auf die Reform durch Kant zurückzugehen. Dieses Bedürfniß wird täglich lauter und vielseitiger. Allein diese Reform durch Kant kann nur aus der Reform, welche die Geschichte der neuern Philosophie in Baco und Cartesius begonnen hat, verstanden werden, und diese beiden sind daher auch in unserer Zeit der Gegenstand der Forschung geworden.

Die gegenwärtige Schrift erfaßt ihre Aufgabe ganz in dem gedachten Sinne, und sucht sie zu lösen. Sie geht daher auch auf die frühere Philosophie zurück, und sucht sie in dieser Hinsicht zu reproduciren und zu beurtheilen.

Der Verfasser beginnt mit einer Lebensbeschreibung seines Helden, aus der er den Schluß zieht, daß dieser sich den Sokrates zu seinem Vorbilde gewählt habe. Ein großes Gewicht legt er auf Cartesius' Schrift: Inquisitio veritatis per lumen naturale, deren Inhalt er beifügt. Er tritt in dem nächsten Abschnitt folgender Ansicht Hegel's entgegen: Cartesius habe einmal die Sache wieder von vorne angefangen, und beginnt mit dessen Vorgängern: Montaigne, Charron, Campanella, Sanchez.

Das zweite Buch giebt die Darstellung der Philosophie des Cartesius. Hier erhebt der Verfasser gleich anfangs gewichtige Einwendungen gegen seinen Autor. „Der Geist," sagt er, „hat sich bei ihm nicht erst von dem Zweifel emporgefunden,

sondern vor allem Zweifel bereits gefunden, bestätigt. Deßhalb dehnt er auch den Zweifel nicht weiter, als auf die Sinneserkenntniß aus. Sobald er bei dem Geiste ankommt, erscheint vollkommener Dogmatismus, der sich gleich auf daß Gesetz des Widerspruchs beruft, das Denken als Manifestation der geistigen Substanz und somit das Gesetz der Causalität voraussetzt, auch bezüglich des Begriffs „Denken" rein dogmatisch und willkührlich zu Werke geht, sowie er ebenso unkritisch eine Summe allgemeiner, dem Geiste angeborner Ideen annimmt, über deren Genesis keine Rechenschaft abgelegt wird. Aber nur aus einer vermittelten Erkenntniß kann man eine Analyse machen, indem man dem Proceß denkend nachgeht und denselben reconstruirt. Das cogito, ergo sum des Cartesius ist eine unmittelbare Apprehension und Intuition, die zwar kein logischer aber auch kein methaphysischer Schluß ist." S. 73 f. Später folgen wichtige, weitere Bestimmungen über diese Frage. So heißt es S. 101 f. „es muß Wissen des Wissens um sich selbst, also Reconstruction des Selbstbewußteyns erzeugt werden. Der erste Act ist hier, daß der Geist aus dem Andersseyn zu sich selbst zurückkehrt und in sich eingeht. Diese Vertiefung in sich muß aber weiter gehen, so daß er auch seine eigene That von sich unterscheidet, sich im Unterschiede weiß. So hat sich der Geist zurückgenommen nicht nur vom Aeußern und Andern, sondern auch von seinem eigenen Thun, ist nicht bloß Seyn an sich, sondern auch Seyn für sich, nicht bloß Princip, sondern auch als Causalität. Es ist also in Zukunft die Frage zu beantworten: wie sind Schlüsse a priori möglich? Geht die erste und sicherste Erkenntniß, auf welcher das ganze Gebäude der neuern Philosophie ruhen soll, nicht aus einem apriorischen Schluß, sondern, wie dies bei Cartesius der Fall ist, aus unmittelbarer Anschauung hervor, so kommt man nicht zum Ziele." Daß dieses Ziel auch nicht die spätere Philosophie in Kant, Fichte, Schelling und Hegel erreicht hat, sucht der Verfasser später nachzuweisen. Mit Recht vemißt er überall den Geist als Realprincip. Richtig bemerkt der Verfasser, daß man vor Allem in eine Analyse des Geistes ein- und auf

seine Voraussetzungen zurückgehen müsse. Er setzt subjective und objective Bestimmungen voraus, durch welche er selbst vermittelt ist oder durch welche er sich vielmehr selbst vermittelt. Die ersten sind seine Erkenntnißvermögen, die zweiten sind seine erkennbaren Objecte, durch welche jene Vermögen sich selbst entwickeln, ja aus welchen sie sogar selbst stammen und doch wieder gegen sie selbständig, von ihnen verschieden sind, und doch mit denselben übereinstimmen. Worauf gründet sich ihre Uebereinstimmung bei ihrer Verschiedenheit? Gerade weil das Erkenntnißsubject von dem Seynssubject stammt, müssen beide mit einander übereinstimmen. Allein alsdann ist das Subject des Erkennens durch das Subject des Seyns bestimmt, während es dasselbe bestimmen und Bestimmungsgrund desselben seyn soll. Das Ich, hierin hat der Verfasser Recht, ist kein unmittelbarer, sondern ein sehr vermittelter, ja der allervermitteltste Begriff. Es hat daher schon eine Geschichte, in welcher es seine Vermittelungen sich hervorbringt, um sie und sich in seinem eigenen Thun zu erkennen. Es ist dieses in diesem Sinn seine unbewußte Geschichte, welche ihm dann zum Bewußtseyn kommt, und mit diesem Bewußtseyn ist eben das Ich als Erkenntnißprincip gesetzt. Das Bewußtseyn dieser unbewußten Geschichte des Ich macht dieses nicht bloß zum Ich, sondern ist auch der Grund der Begründung seiner apriorischen Selbsterkenntniß, welche nun erst mit ihm selbst beginnen kann. Dieses versteht auch Schmid mit dem apriorischen Schluß, wie ich aus S. 101 entnehme. Aber das Princip hat sich auch zu verwirklichen. Es giebt so zwei Richtungen: eine geht zum Erkenntnißprincip oder Ich hin, die andere geht von ihm aus, hat es als Princip, um es zu verwirklichen. Die erste befolgt eine analytische, die zweite eine synthetische Methode. Diese letztere geht von dem erlangten Begriff des Ich aus, um ihn zu verwirklichen. A l l e i n d a s I c h s t a m m t n i c h t a u s j e n e r s e i n e r u n b e w u ß t e n G e s c h i c h t e, s o n d e r n d i e s e s t a m m t v i e l m e h r a u s i h m; e s i s t a l s I c h n u r d u r c h d i e s e l b e v e r m i t t e l t, n i c h t v e r u r s a c h t, v e r u r s a c h t h a t e s s i e s e l b s t. Daher ent-

steht das Ich nicht aus dieser Vermittlung und Analyse und die synthetische Entwicklung ist eine rein productive, schöpferische, sich selbst setzende, wie es Fichte ausdrückt. Dieses hebt nun alle seine Voraussetzungen, durch welche, nicht aus welchen das Ich entstanden ist, auf. Seine, von ihm unbewußt hervorgebrachten Denk- und Erkenntnißformen, Denkgesetze, erhalten jetzt erst ihre Gültigkeit und Begründung durch dasselbe. Vorher haben sie nur empirische Realität oder sind bloße Erscheinungen und Abstractionen, über deren Quelle, Realität, Werth und Bedeutung gar nichts entschieden wurde und auch nicht werden konnte. Sie erscheinen dem Ich als Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten, welche es aber erst aus seinem Wesen zu produciren und zu begründen hat.

Damit hat man aber auch das reine Ich als keine bloße Abstraction, als kein bloß unbestimmtes Allgemeines, sondern als ein Realprincip. Allein dieses ist doch bloßes Erkenntnißprincip, welches selbst Erscheinung seines objectiv realen Wesens ist. Der Inhalt dieses ist nicht die Natur, aus der es sich in sich selbst reflectirt und so bloßer Naturgeist ist. Es entsteht nicht aus der Natur, sondern aus sich selbst, aus seinem eigenen, von der Natur verschiedenen, aber mit ihr verbundenen und durch sie vermittelten Wesen. Dieses ist der Weg, den die Philosophie zu gehen hat, um das Problem, wie das Princip der sogenannten Transscendentalphilosophie Kants und Fichte's zu begründen. Hier muß die Philosophie ihren Hebel ansetzen, um auf die rechte Bahn zu kommen, von der sie nach Fichte ganz abgelenkt wurde, womit sie das eigentliche Problem ganz aufgegeben hat. Dieses allein kann der aprioriſche Schluß seyn, mit welchem das Wesen des reinen Ich zu begründen ist, über dessen Begründung ich aber in der vorliegenden Schrift nichts Näheres finde.

Der von Baco von Verulam begründete Empirismus ist nun auf diese unbewußte Geschichte gerichtet, hält den analytischen Weg für den genetischen, in welchem das Ich entsteht, während es doch nur durch ihn vermittelt ist. Vor Kant war dieser ana-

lytische und synthetische Weg vom Empirismus und Rationalismus betreten, und Kant mußte, wenn er beide in einem neuen Princip vereinigen wollte, über sie hinausgehen zu dem productiven Weg durch ein Realprincip, um auf ihm seine Transscendentalphilosophie zu begründen.

Allein nur die practische Vernunft ist bei ihm constitutiv, hat die Idee, das Noumenon, zum Inhalt. Diese ist aber nicht die Idee des Wissens und die auf ihr beruhende Freiheit ist nur die Freiheit der practischen, nicht der theoretischen Vernunft.

Fichte mußte, indem er beide dem Ich subordinirt, dieses zum productiven Princip der ganzen Philosophie machen. Allein auf die Ideen hatte Kant die Freiheit und Autonomie der Vernunft gestellt, durch sie war es productives Princip. Von dieser Idee des Wissens mußte daher auch Fichte ausgehen um sein Ich als Realprincip des Erkennens zu begründen. Damit war es nur abstractes, unbestimmtes Ich, mit welchem er nichts anfangen konnte, mit dem er nicht einmal die Bedingungen zur Erscheinung des relativen empirischen Ichs und Nichtichs, vielweniger diese selbst ableiten konnte. Daher brauchte Fichte auch 3 Grundsätze, weil im ersten das Ich nicht wirklich gesetzt war: er postulirte ein Nichtich, um das Ich zu setzen.

In diese Fehler darf die Philosophie nicht mehr fallen, sondern sie muß dieselben als Warnungen ansehen, nicht um das Princip des reinen Ich überhaupt aufzugeben, sondern um es richtig zu begründen.

Wohl hatte Fichte in dem unbegreiflichen Anstoße die Idee als Grundlage und objectives Erkenntnißprincip geahnt, aber er konnte ihre Immanenz im Ich nicht begründen, weil er dieses selbst nicht richtig gefaßt und begründet hatte. Mit dieser Begründung und Anerkennung der Idee oder der Immanenz derselben im Ich hätte er auch für die theoretische Philosophie, für die Erscheinungen oder Vorstellungen des Ich einen Realgrund gefunden und dieselbe nicht zum Schein verflüchtigt und die Idee des Wissens und der Wahrheit der Skepsis Preis gegeben, die er nur durch seine praktische Philosophie beschwichtigen zu können glaubte.

Dieser Irrthum war folgenschwer für seine Nachkommen, Jacobi, Fries, Herbart, Schopenhauer und Andere.

„Es ist," sagt der Verfasser S. 84, „Cartesius zu Aristoteles, der die Seele als den Ort der Ideen gelten läßt, und weiter zu Platon, nach welchem das begriffliche Denken die Erinnerung an die Ideen weckt, zurückgegangen. Er hat so beide recapitulirt und dem Peripatetismus entgegengestellt, welcher vom Platonischen und Aristotelischen Idealismus zum discursiven Denken herabgekommen ist. Weil Cartesius das Verhältniß des Denkens zum Seyn im Geiste nicht aufzeigt, beide vielmehr zusammenfallen läßt, sehen wir in ihm im letzten Grunde das principium cognoscendi mit dem principium essendi fast identificirt. Gott ist das absolute Erkenntnißprincip, der menschliche Geist hat sich nur empfangend und zustimmend zu verhalten; denn die Objecte wenden sich nicht an den intellectus, sondern an die voluntas. S. 84. Gleichwohl ist er Princip des Erkennens, sich selbst erkennt er ohne Voraussetzung vom Daseyn und der Wahrhaftigkeit Gottes rein intuitiv in sich und durch sich. Die andern Objecte aber kann er nur unter der Voraussetzung eines wahrhaftigen, höchsten Wesens erkennen." S. 84. Hierzu will ich nur bemerken: wenn der Geist sich nur empfangend und zustimmend zu Gott verhält, so ist seine Selbsterkenntniß nur empfangend und zustimmend seiner angebornen Idee, die ja nur schlechthin gegeben ist, und zwar nicht der Substanz, sondern Form nach. Der Geist entwickelt sie nicht aus und durch sich, sondern schaut sie nur in sich an. Er erkennt sich mithin auch nicht voraussetzungslos, sondern unter Voraussetzung dieser Idee, oder er schaut diese vielmehr nur in sich an. Diese Erkenntniß bedarf natürlich auch nicht erst der Beglaubigung durch Gott, weil sie nur unmittelbar als Gottes Werk vom Geiste anerkannt wird. Es ist die angeborne Idee des Geistes in der Form der Involution durch Gott gegeben, und jener schaut sie als solche an und so ist sie in der Form der Evolution. Damit ist aber der Geist nicht causa sui, was er dem Begriff seiner Substanz nach seyn soll, sondern Cartesius kommt über das Substanzialitätsver-

hältniß nicht hinaus. Allein die Substanzen sind so auch keine realen, sondern nur logische, mithin keine Realprincipien. Dieses behauptet dann auch der Verfasser S. 85. „Cartesius zeigt nicht," sagt er, „wie das Seyn (die Existenz) aus dem Denken hervorgeht, also nicht den lebendigen Zusammenhang von Substanz und Attribut und die Möglichkeit mittelst eines Rückschlusses von diesem jene zu gewinnen. Es ist Alles ohne Proceß, unvermittelt. Realdefinitionen können nur aus einem realen Proceß gewonnen werden, wie Nominaldefinitionen aus dem formalen Proceß der Generalisation und Determination. So wird der Proceß nicht aufgezeigt, durch welchen das Attribut aus der Substanz hervorgeht, es ist eben an dieser und drückt ihr Wesen aus. Weil aber Cartesius das Denken so allgemein und willkührlich definirt, daß unter ihm alles Innerliche gefaßt wird, so fallen bei ihm Geist und Natur so unvermittelt auseinander, daß jener das principium cognoscendi, diese aber bloß principium essendi ohne alle Innerlichkeit ist." S. 86. Wie sich diese Ansicht in den verschiedensten Formen in der neuern Philosophie ausgebildet hat, wird noch S. 86 angedeutet.

Hiermit sind wir wieder in die Verwechslung der Formal- mit den Realprincipien gefallen, und dieses hat den Character der ganzen bisherigen neuern Philosophie bestimmt, der wesentlich Idealismus ist; denn auch der Sensualismus macht die Vorstellung zur Wesensbestimmung der Dinge. Man hat in der alten Philosophie die Formalprincipien für die Realprincipien gehalten, und es ist so ein Formalismus entstanden. So war die Form das Wesen und die Materie die Erscheinung desselben, und die Aufgabe ist, nur diese zu formen oder die geformte Materie zu erkennen. Dieses geschieht durch die Erfahrung, durch welche man zu der reinen Form oder den reinen Formen gelangt, um sie als Formen des Seyns und durch sie dieses selbst zu erkennen.

Jenes ist der analytische, dieses der synthetische Weg. Damit fehlte der durch die Idee begründete productive Weg. Es ist daher jedes bestimmte Wesen nur die Einheit der Form und Materie. Allein der Grund der Form und Materie ist das reale

Wesen, und so der beide hervorbringende Grund, die Ursache derselben. Die Form ist hier das subjective, die Materie das objective Seyn, und da jene nicht ohne dieses existirt, so gibt es kein reines, sondern nur ein an die Materie gebundenes und von ihr abhängiges Subject. Es gibt nur einen Naturgeist.

Diese Ansicht beherrschte die Zeiten des Alterthums und Mittelalters. Gegen diese Ansicht macht Cartesius die substanzielle Verschiedenheit der Dinge geltend, die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Natur einerseits, Gottes von der Welt andrerseits. Die Substanzen sind so die Realprincipien, aus welchen die Erscheinungen abgeleitet werden sollen. Sie sind absolute Principien, nicht das unbestimmte Allgemeine, das seine Bestimmungen erst im Besondern hat und daher nicht Grund desselben seyn kann.

Allein Cartesius kennt nur logische, keine realen Substanzen und ist so Urheber des logischen Rationalismus in der neuern Philosophie geworden. Dieses zeigt nun auch Schmid S. 90 ff. Er bemerkt S. 94, daß Cartesius unter dem Absoluten neben den Realprincipien das Primäre: Grundzahl, Linie u. s. w. versteht, hiermit ist das abstract Einfache für das Reale gehalten und das unbestimmt Allgemeine zum Princip des Besondern gemacht worden, welches in der ganzen neuern Philosophie herrschend geblieben und die Hauptirrthümer hervorgebracht hat. So heißt es auch S. 96, Cartesius habe den Kreis eigentlicher Erkenntniß auf die einfachen Naturen beschränkt und es blieben ihm nur die einfachen Naturen evident. S. 98. Damit hängt auch die S. 102 bemerkte Identificirung des Erkenntniß- und Seynsgrundes zusammen, ein Irrthum, welcher folgenschwer in die neuere Philosophie über- und in ihr bis jetzt fortgegangen ist, als die Lehre von der unmittelbaren Einheit des Denkens und Seyns. Dieses Seyn ist als Seyn der Natur und des Geistes so unterschieden worden, daß jenes das Object und der Inhalt, dieses als Subject nur Form des Denkens ist. Monismus und Dualismus sind so der Sache nach dasselbe. Wenn der Geist, wie bei Cartesius, nur insofern Geist ist, als er die

Natur als das Gegentheil von sich ausschließt, negirt, so reflectirt er sich nur aus dieser Negation in sich und es fehlt ihm alsdann die eigene Reflexion aus und in sich selbst, worin erst das geistige Wesen besteht. Dieser Irrthum zieht sich nun von Cartesius durch die ganze neuere Philosophie hindurch als ein radicaler. Auch die Identificirung des Begriffs und der Idee durch Cartesius hängt hiermit genau zusammen und ist deßhalb auch in die Geschichte der neuern Philosophie übergegangen, wie der Verfasser S. 105 mit Recht als bedeutsam hervorhebt. Es versteht sich hierbei natürlich von selbst, was S. 105 bemerkt wird, daß das Ich nicht Realprincip des Begriffs, sondern nur dieser selbst ist und daß dann später aus dem Begriff das zweitheilige Universum abgeleitet wird. Diese Consequenz lag freilich bei Cartesius nicht im Princip, welches bei ihm Realprincip seyn sollte, aber sie lag in der Auffassung und Begründung desselben.

Schmid geht nach der Darstellung des Erkenntnißprincips und der Methode des Cartesius zu dessen metaphysischem Dualismus, den er nicht als eine Consequenz aus dem Intellectualismus jenes ableiten wolle, sondern geht, da Cartesius behaupte, seine Principien seyen alt und nur absichtlich verborgen worden, zu der griechischen Philosophie über, um sie mit der Lehre des Cartesius zu vergleichen. Die Verdunklung seiner Principien lege Cartesius der peripatetischen Philosophie zur Last, die Aristoteles mißverstanden habe. Da Cartesius behaupte, seine Philosophie sey nur ein Schritt weiter über Socrates, als Plato und Aristoteles, so geht der Verfasser besonders auf diesen zurück, um ihn und jene beiden mit Cartesius zu vergleichen. Von Platon wird S. 119 bemerkt: er gewinne seine Ideen durch logische Operation und daher seyen sie auch im Grunde nur Begriffe, und wie er früher das Seyn mit der Idee identificirt, so jetzt das Princip (die causa) mit dem Allgemeinen, die Idee mit dem Begriff. Durch diese Identificirung des Begriffs mit dem Princip werde der Dualismus Platon's wieder aufgehoben. Das

Folgende gibt nun eine weitere interessante und scharfsinnige Vergleichung Platon's und Aristoteles' mit Cartesius.

Von dieser Vergleichung geht der Verfasser auf eine weitere Vergleichung des Cartesius mit Augustinus und Thomas von Aquin, von dem jener das Platonische, dieser das Aristotelische Element vertrete, über, und vergleicht noch endlich seinen Autor mit der Scholastik und Mystik. Darauf folgen die Ableitung des cartesianischen Dualismus und kritische Bemerkungen und hierauf der Schluß.

Diese Ordnung finde ich nicht geeignet, sie führt, mindestens gesagt, zu Wiederholungen, und es leidet die klare übersichtliche Entwicklung des Ganzen. Die geschichtliche Entwicklung war bis Cartesius fortzuführen, und die Probleme, die vor ihm gelöst und nicht gelöst und die gar nicht erkannt worden sind, hervorzuheben, und wie sich Cartesius hierzu verhält, wie er sie selbst zu lösen versuchte und wirklich löste; denn beides ist wohl zu unterscheiden. Dies scheint mir der rechte Weg gewesen zu seyn.

Die vorliegende Schrift ist besonders bei den gegenwärtigen, radicalen Reformbestrebungen der Philosophie von großem Werth, und ist ein höchst schätzbarer Beitrag zur Orientirung über die hierbei in Betracht kommenden Hauptprobleme, welche zu lösen sind. Sie deckt die Hauptirrthümer der bisherigen Philosophie auf, deutet die Lösung freilich nur an. In Bezug auf beides will ich auf keine nähere Kritik eingehen.

Es ist als ein besonderes Werk der Providenz anzusehen, daß die Geschichte der neuern Philosophie von drei verschiedenen, aber sich einander ergänzenden Richtungen in Cartesius, Baco, J. Böhme begonnen wird; und diese drei haben in unserer Zeit eine besondere Bearbeitung gefunden: ein Beweis, mit welcher Macht die Philosophie unserer Zeit auf eine radicale Reform gerichtet ist. Nachdem Cartesius schon früher Bearbeiter gefunden hat, erscheint die vorliegende Schrift als die bedeutendste Leistung hierin. Ebenso hat neulich K. Fischer eine geistvolle Schrift über Baco verfaßt und nachdem mehrere Arbeiten über

J. Böhme erschienen sind, unter denen die von Hamberger als besonders verdienstvoll zu erwähnen sind, erscheinen soeben zwei Schriften über Böhme: eine von Fechner und eine von Peip, über welch letztere Erdmann im letzten Heft dieser Zeitschrift mit kurzen kritischen Bemerkungen referirt hat.

Nachdem Cartesius den Dualismus der Natur und des Geistes einerseits und der Welt und Gottes auf der andern Seite gelehrt, und daher nur Probleme ohne Lösung gezeigt hat, und einen so einseitigen Idealismus, Spiritualismus und Intellectualismus begründet hat, ergänzt ihn hierin Baco und er wird der Urheber des sinnlichen Empirismus, Sensualismus und Materialismus. J. Böhme will den genannten Dualismus vereinen im Wesen Gottes, welches sowohl Natur als Geist oder die Einheit beider ist. Allein in allen drei Richtungen ist eine Reform in unserer Zeit als nothwendig erkannt und angestrebt worden. Hat man bisher den Geist in der Natur gesucht, so sucht man ihn nun in sich selbst, in seinem eigenen Wesen und dessen Natur, und diese wird erst zur Vermittlung und Vereinigung mit der Natur außer dem Geiste führen. Man findet so in der Natur des Geistes auch den Geist in der Natur und leitet ihn aus ihm ab, statt daß man bisher den Geist aus der Natur abgeleitet hat. Zu dieser realen Vereinigung drängt auch der neueste Kampf mit dem Materialismus. Mit der Erkenntniß der Natur des Geistes wird erst die seit Fichte liegen gebliebene Ausführung der von Kant begründeten Transscendentalphilosophie möglich, und ebenso ihre Begränzung als Formalphilosophie für die Begründung der Realphilosophie. Allein auch die Vereinigungsversuche des Dualismus von Natur und Geist und Gott und Welt, wie sie von Spinoza und J. Böhme und deren Fortsetzungen in Schelling, Hegel und Fr. Baader bisher gemacht wurden, haben Revisionen erfahren, welche selbst wieder einer gründlichen Revision bedürfen. Pantheismus, Theismus, Monotheismus, Immanenz und Transscendenz stehen hier noch im Gegensatz und Widerspruch mit einander, welche zu neuen Problemen geworden sind. Meine

Kritik der Lehre Böhme's und deren Anhänger am Schlusse des I. Bandes der Idee Gottes fängt an ihre Bestätigung zu finden durch die Aufsätze in dieser Zeitschrift über v. Schaden und Fr. Baader und durch die genannte Schrift von Peip; die von Fechner (1857) ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

Es scheint mir eine Revision dieser Theosophie besonders von zwei Seiten dringend nothwendig: nämlich deren Begriff der Persönlichkeit und in Bezug auf das Verhältniß der sogenannten ontologischen und ökonomischen Trinität, und endlich die Lehre von der Natur in Gott. Weder der Pantheismus noch der Naturalismus sind hier radical überwunden und überwindbar.

Sengler.

Gott und sein Reich. Philosophische Darlegung der freien göttlichen Selbstentwicklung zum allumfassenden Organismus. Von Melchior Meyr. Stuttgart, Gebrüder Mäntler, 1860.

Der Verfasser, der durch manche bedeutsame Dichtung sich einen Namen gemacht hat, tritt hier als Philosoph auf und entwickelt eine Weltanschauung, deren Berechtigung er vornehmlich darauf stützt, daß in ihr der schroffe Gegensatz sich löse in welchem heutzutage Speculation und exacte Wissenschaft, der alte Kirchenglaube und ein materialistischer Atheismus sich gegenüberstehen. Wir werden von einem Dichter nicht die ganze Schärfe philosophischer Begriffsbestimmung und Beweisführung erwarten noch fordern dürfen. Wir werden ihm von vornherein jene freiere Weise des Philosophirens zugestehen müssen, die ja seit Plato von großen und kleinen Philosophen vielfach geübt worden, und die den Schwerpunkt der philosophischen Darstellung nicht in eine strenge Begriffsentwickelung und Beweisführung, nicht in die Logik und Dialektik des Verfahrens, sondern in die überzeugende Kraft der dargelegten Ideen setzt. Der Verf. macht von dieser freieren Form einen sehr freien Gebrauch. In der Art und Weise wie er die zu Grunde gelegten, ohne bestimmte Definition aufgenommenen Begriffe dehnt und streckt und allgemach mit einem reicheren und höheren (aber ihnen ursprünglich nicht

angehörigen) Inhalt erfüllt, um sie dann weiter wie flüssige Farben in einander überzuführen und zu verschmelzen, gleicht sein Verfahren einem Malen mit Begriffen, einem Dichten in Kategorien, und die von ihm dargelegte Weltanschauung ähnelt einem großen historischen Bilde, das vor unsern Augen entsteht und immer mehr an Klarheit der Farben und Umrisse, an Reichthum und Fülle der Gestalten gewinnt. Wir verkennen zwar keineswegs, daß die Philosophie wie mit der Religion, so auch mit der Poesie und Kunst sich nahe berührt. Dennoch müssen wir die Wahrheit des oft gehörten Ausspruchs, daß der rechte Philosoph zugleich auch Dichter seyn müsse, durchaus bestreiten. Wir glauben im Gegentheil, daß der Standpunkt der Philosophie einzig und allein und ganz und gar im Gebiete der Wissenschaft und zwar recht im Centrum dieses Gebiets liegt; und nur weil und sofern sie dieses Centrum innehält, berührt die Philosophie sich zugleich mit der Religion und Poesie. Wir meinen, daß es zu den Fortschritten der philosophischen Bildung gehört, die Nothwendigkeit und Alleingültigkeit dieses Standpunkts erkannt und jede Zwitterstellung sey es nach der Seite der Religion oder der Poesie hin, aufgegeben zu haben. Wir glauben endlich, daß insbesondere heutzutage die bezeichnete Art des Philosophirens nicht an der Zeit ist, daß es nicht Viele geben dürfte die auf solche Weise sich überzeugen lassen oder der dichterisch philosophischen Weltanschauung des Verf. zustimmen werden: denn heutzutage sind leider die poetischen Gemüther nicht eben häufig zu finden. Nichtsdestoweniger ist es immerhin ein großartiges Gemälde, das uns der Verf. entrollt, ein Gemälde im Style Jacob Böhme's und seiner Geistesverwandten, eines Schelling, eines Fr. von Baader, nur freier, klarer, den Anforderungen der Gegenwart entsprechender, ein Gemälde, das nicht nur von feinen und geistvollen Gedanken, sondern auch von einem ebenso tiefen religiösen Gefühle wie reinem sittlichen Bewußtseyn durchdrungen erscheint. Wir glauben daher, daß auch die streng wissenschaftliche Philosophie von ihm Notiz zu nehmen hat. Versuchen wir es also eine Umriß-Skizze von ihm zu geben, eine

Skizze welche vorzugsweise die philosophischen Elemente, die Motive des Ganzen hervorhebt.

Die Grundirung bildet eine ausführliche Vorrede und resp. Einleitung, welche in ebenso schöner als klar wissenschaftlicher Form darzuthun sucht, daß der um sich greifende Materialismus nicht nur in einer völlig „trostlosen" Lebensansicht ende, sondern auch in sich selbst unhaltbar, die unvertilgbaren Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Herzens nicht zu befriedigen vermöge, daß aber andererseits auch die hergebrachte Fassung des Kirchenglaubens und die bisherige Speculation das gleiche Unvermögen zeige, theils weil sie der wohlbegründeten Forderung des Materialismus in Betreff der Geltung der Materie nicht gerecht werde, theils weil es ihr noch nicht gelungen sey, einen Gottesbegriff zu gewinnen, der eine wissenschaftlich genügende Erklärung des Daseyns und Ursprungs der Welt, ihrer Beschaffenheit, Bildung und Entwickelung enthalte. Dieser Gedanke: das Wesen Gottes müsse sich nach allen Seiten und in jeder Beziehung als die das Daseyn der Welt vermittelnde und bedingende, aber auch erklärende Grundursache erweisen, und also die Principien zu Allem was ist, auch zur Materie, in sich tragen und aus ihnen zum allumfassenden Organismus sich entwickeln, — dieser Gedanke ist die Grundidee, die das Ganze hält und trägt.

Der Verf. beginnt daher die Untermalung seines Bildes mit einem Beweise für das Daseyn Gottes, aus welchem zugleich der Begriff Gottes in seinen allgemeinsten elementaren Grundbestimmungen sich ergiebt. Dieser Beweis stützt sich auf folgende Sätze: Das Weltall, wie es sich uns darstellt, hat nicht das höchste Seyn, es ist nicht im höchsten Sinne des Worts. Denn Das, was wir gegenwärtig Welt nennen, kann nicht sagen: ich denke; es hat kein Selbst, keinen Geist; es ist kein selbstbewußtes Wesen mit herrschendem Wollen und Denken. Der Mensch, so gewiß er ein wollendes und denkendes Wesen, Selbst und Geist ist, kann daher aus dieser Welt nicht abgeleitet und erklärt werden, weil man, was man selbst nicht hat, auch nicht mittheilen kann. Was aber nicht Geist und Selbst ist, das ist

nicht im höchsten Sinne des Worts; denn ohne Selbst hat es nur ein gegenständliches Seyn, nicht das wahre Seyn, das Selbstseyn. Und „was nur das gegenständliche Seyn hat, nur Gegenstand ist, kann nicht von selbst (eben weil es nicht Selbst ist) und insofern nicht ewiger Weise seyn. Die Welt, die nur Gegenstand ist, setzt ein Selbst, einen Geist voraus, der über ihr steht, der sie faßt und von dem gefaßt und gehalten sie allein besteht: das gegenständliche All setzt ein selbstseyendes All, das nicht selbst begreifende, sondern nur zu begreifende All setzt ein begreifendes — das Object ein absolutes Selbst oder Subject voraus." Dieses „begreifende All, dieses denkende und wollende absolute Wesen, ohne welches die Welt als zu begreifendes All und der Mensch als denkendes und wollendes Einzelwesen nicht seyn und bestehen könnte, nennen wir Gott" (S. 4 ff.). — Jeder Philosoph von Fach wird augenblicklich die Schwäche dieses Beweises erkennen. Denn die Prämisse, daß das Weltall unmöglich als ein beseeltes und begeistetes, selbstbewußtes Wesen gefaßt werden könne, wird nur behauptet, nicht bewiesen. Und doch haben noch in neuerer Zeit wiederum Männer wie Th. Fechner, Lotze u. A., die zugleich als Naturforscher einen Namen sich erworben, von den Resultaten der neueren Naturwissenschaft aus die Wahrheit des alten Begriffs Gottes als der Weltseele und des Weltgeistes ausführlich darzuthun gesucht. Auch sieht Jeder, daß mit der Unterscheidung eines höheren und niederen Seyns der Begriff des Seyns mit dem der Beschaffenheit oder Wesenheit zusammengemischt wird, und daß die Bezeichnung des denkenden und wollenden absoluten Selbsts (Subjects) als des begreifenden „Alls" einen geheimen Widerspruch involvirt. Denn wenn es nach dem Verf. fraglich, ja undenkbar ist, daß das erscheinende All ein wollendes und denkendes Selbst sey, so ist es doch offenbar umgekehrt eben so fraglich, ob ein denkendes und wollendes Selbst ein All seyn könne. — Doch wie gesagt, wir verzichten dem philosophischen Dichter gegenüber auf eine strenge Begründung seiner Ideen. Hören wir also weiter und sehen zu, ob und wieweit es ihm gelungen, seiner Intention, die

zugleich auf eine Vermittelung des s. g. Deismus und Pantheismus gerichtet ist, Genüge zu thun und den gewonnenen Gottesbegriff, das denkende und wollende absolute Selbst, das als solches nur Eins seyn kann, zugleich als den „All umfassenden Organismus“ und damit als begreifendes „All“ auszuweisen.

Der Begriff, der bei diesem Nachweise die stillschweigende Voraussetzung bildet, ist der Begriff der Vollkommenheit. Denn nach dem Verf. involvirt dieser Begriff, daß das Vollkommene als Wirkung nur „da ist, wo Einer es gebietet, und Mehrere es ausführen.“ Darum ist ihm Gott, das wollende höchste Seyn, nicht nur Wollen und Können zusammen, sondern das herrschende Princip in Gott ist das Princip des Wollens und nur in und mit ihm ist er der Eine Herr und selber Eines; als Können dagegen ist er Mehreres. Denn das Können, das dienende Princip kann nicht nur, sondern als vollkommenes Können wird es nothwendig in einer Mehrheit dienender Principien, Mächte, Organe bestehen, weil „der Eine Herr um so besser versorgt seyn wird, wenn er mehrere Organe hat, von denen jedes seinem besondern Amte unbedingt sich hingiebt.“ Darum ist dem Verf. Gott von vornherein Organismus d. h. eine „Verbindung dienender Organe mit Einer herrschenden Macht.“ Aber wie viel dienende Principien sind zur Vollkommenheit des realen Könnens nöthig? Diese Frage beantwortet er dahin: „Die Mehrheit der dienenden Principien vollendet sich zur Allheit oder Ganzheit in der Dreiheit: Drei Principien bilden zusammen das absolute Können.“ Denn sie verhalten sich im Allgemeinen wie Satz, Gegensatz und Vermittelung, und „wo Satz, Gegensatz und Vermittelung ist, da ist die Mehrheit zur Allheit abgeschlossen.“ Das erste dienende Princip soll dann das Princip „des unmittelbaren nothwendigen Seyns“ seyn. Und dieses Seyn wird zugleich ohne Weiteres als „die Macht des blinden Lebens, die stoffproducirende Macht, die Ursache der Fülle, die Basis alles Lebens, die Urbasis oder der Urgrund aller Dinge“ bezeichnet. „Ohne dieses Princip könnte Gott nichts hervorbringen; denn zu dem was er schafft, liefert es ihm den Stoff.“ [Aber ist

es nicht ein Widerspruch, daß Gott als das absolute Können doch eines Stoffs, der ihm anderswoher geliefert wird, bedürfen soll? Und ist das Seyn, das ihn liefert, nicht ein anderes, sondern Gottes eignes Seyn, in welchem Sinne „liefert" es ihm dann den Stoff? Producirt es denselben erst, oder ist es selber der Stoff? Aber im ersten Falle würde ja der Stoff, ohne den kein Schaffen möglich seyn soll, doch selber erst geschaffen; und im zweiten Falle, im Falle der Identität des göttlichen Seyns mit dem Stoffe, wie ist es da denkbar, daß Gott aus seinem eignen Gottseyn Etwas schaffen könne das er als Gott nicht unmittelbar schon ist? —] Das zweite dienende Princip soll das Princip „des mittelbaren freien Seyns" seyn. Es wird bezeichnet als „die Macht des bewußten, des als den Gegensatz zum bewußtlosen sich wissenden Lebens, als die formgebende Macht," und „verhält sich zum ersten wie Subject zum Object, wie Ideales zu Realem." In ihm ist „feineres innigeres Leben, Wollen und Licht;" und als das zweite mittlere Princip ist es „das Mittel der Schöpfung, die causa per quam der Philosophie" gegenüber dem ersten als der causa ex qua. [Aber woher dieses zweite „mittelbare" Seyn? und wie kann ihm ein Wollen und Sichwissen zukommen gegenüber dem herrschenden Princip, dem wollenden und denkenden Selbst Gottes? wie kann das dienende Princip, das bloße göttliche Können, zugleich ein Wollen und Sichwissen und damit ebenfalls ein Selbst seyn, das als solches nicht nur neben dem herrschenden (wollenden) Selbst Gottes, sondern da ihm zugleich das Können eignet, über dem herrschenden, aber als solchem nur wollenden Selbst Gottes zu stehen kommen würde?]. Das dritte dienende Princip endlich hat „die Fähigkeit, über den beiden ersten zu schweben, das eine wie das andere zu seyn, sich zum einen wie zum andern zu schlagen und das eine wie das andere zu mäßigen zum Zweck dessen, was geschehen soll. Wenn das erste stoffgebend, das zweite formgebend ist, so sorgt das dritte dafür, daß es des Stoff- und Formgebens nicht zu viel wird und beides der Idee des zu Schaffenden sich unterordnet. Das dritte

Princip ist das Princip der Vollendung, das Zweckprincip, die causa in quam der Philosophie, — ideell gegen das erste und zweite, ihnen gegenüber wollend (von allen mithin am wollendsten) und sich derselben bedienend zur Lösung seiner eignen Aufgaben." [Auch hier vermögen wir nicht einzusehen wie dieß dritte Princip als bloßes Princip des Könnens doch den beiden andern gegenüber „ideell" und dem herrschenden Princip gegenüber wiederum ein „wollendes" oder von allen „am wollendsten" seyn und der beiden andern zur Lösung seiner Aufgaben sich „bedienen" kann. Damit ist ihm eine Freiheit gegeben, die mit dem Begriff des Dienens, des absoluten Dienens gegenüber einem absoluten Herrn, unvereinbar erscheint.] Ueber diese drei Principien herrscht zwar das absolute (wollende) Selbst Gottes, aber es macht seine Herrschaft nur darin geltend, daß es selber, wenn es will, das erste wie das zweite und dritte ganz seyn, jedes ganz an sich heranziehen, ganz mit sich verschmelzen und ganz mit ihm wirken kann, kurz daß es „wenn es will, jedes der dreie selber ist und mit jedem von ihnen oder mit allen zusammen wirken kann." Demgemäß bezeichnet dann der Verf. Gott im Verhältniß seines herrschenden Selbst zu den drei dienenden Principien als den Herrn, der zunächst absolutes Wollen und absolutes ideelles Können ist, dem aber sodann in den drei dienenden Principien das absolute reelle Können entspricht. „Er kann sich hingeben an die heilige Tiefe des nothwendigen Seyns, wollend nothwendig seyn und sich baden in dem Urborn, in dem ewig fließenden unerschöpflichen Quell des Lebens. Er kann sich hingeben an das Princip des Gefühls und alle Seligkeit der Gefühlserzeugung, er kann sich hingeben an das Princip des Denkens und alle Seligkeit der Ideenschöpfung haben. Er kann sich wieder erheben in seine Herrscherstellung und in Verbindung mit den dienenden Principien seiner allerhöchsten Herrlichkeit sich erfreuen. Er kann der Herr und als solcher ideell Alles seyn, wenn er will; er kann aber, wenn er will, je ein Glied oder Organ, und er kann, wenn er will, die Harmonie des Ganzen seyn." Denn „wenn er nicht nach seinem Wollen

auch Organ, Theil seyn könnte, so würde er eine Einbuße an Macht erleiden." [Aber ein Theil ist doch nur Theil eines Ganzen; es giebt keinen Theil ohne ein Ganzes dessen Theil er ist. Von welchem Ganzen also ist Gott Theil? Wie kann er, wenn er selber das Ganze ist, doch „nach seinem Gutdünken" je ein Theil oder Organ, d. h. nur ein Theil und nicht das Ganze seyn? — Wenn Gott auch die contradictio in adjecto seyn wollte und seyn könnte, so vermöchten wir ihn als einen solchen Widerspruch doch nicht zu denken. Jedenfalls könnten wir mit mehr Recht behaupten, daß Gott eine Einbuße an Macht erleiden würde, wenn er nicht auch den Stoff, den er zur Schöpfung der Welt braucht, selber schaffen oder, wie man zu sagen pflegt, die Welt aus nichts schaffen könnte. Und doch bekämpft der Verf. diese Behauptung, die keineswegs einen logischen Widerspruch enthält, wiederholentlich und stützt auf die angebliche Unmöglichkeit einer solchen Schöpfung seine Lehre vom nothwendigen Seyn Gottes als dem Princip des Stoffes, — eine Lehre die unvermeidlich zum Pantheismus führt.]

Durch diese Beschreibung der drei Principien des Könnens und ihres Verhältnisses zum wollenden Selbst Gottes blickt bereits überall hindurch, daß der Verf. die s. g. dienenden Principien als Persönlichkeiten faßt, die als wirkliche Diener Gott als Herrn umgeben. Er versucht es zwar näher darzuthun und zu begründen, daß und inwiefern diese Principien zu persönlicher Selbständigkeit gelangen oder von Gott selbst dazu erhoben werden müssen. Aber dieser Nachweis ruht nur einerseits auf der vorausgesetzten Selbstentwickelung Gottes, zu der Gott angeblich sich frei entschließt, weil „in ihm, im göttlichen Selbst die Neigung zum Fortschreiten, zum Bessern und Besten vorwiegt" (S. 131); andererseits auf der Behauptung, daß diese Selbstentwickelung nur „eine fortgehende Schöpfung von Organen" seyn könne, in denen Gott sich selber zu einem immer „größeren Hofe," zu einem „vollkommeneren Reiche," zu einer „immer herrlicheren und schöneren Herrschaft" auswirke. Um aber dahin zu gelangen, „müssen die Momente der innerlichen Unterscheidung

(des herrschenden Selbst und der dienenden Mächte) äußerlich, die ideellen Principien zu wirklichen, ausdrücklichen emporgebildet und potenzirt werden." Die Organe müssen mithin „von dem göttlichen Selbst freier werden und eine von ihm entferntere Stellung erhalten; und um sich in solcher Stellung halten zu können, müssen sie durch göttliche Begeistung selbständig, zu eignem Stehen und Gehen befähigt werden." Denn „für Gott wenn er Organe haben soll zu göttlichem Wirken, geziemen sich nur die edelsten." Die edelsten aber sind offenbar „die freisten, selbstmächtigsten. Und „wenn schon auf Erden der Herr über Freie ein größerer Herr ist als der über Knechte, wenn schon auf Erden mit Maschinen nur Mechanisches, das lebendig Gute und Schöne nur mit selbständigen Kräften bewirkt werden kann, um wie viel mehr wird Gott für sich und die Werke der Schöpfung die möglichst selbständigen Organe haben müssen. Seine Diener, zu eignem Thun erwachsen müssen mithin die ihm ähnlichsten Wesen, sie müssen, wie er absolute Persönlichkeit ist, relative Persönlichkeiten, durch ihr herrschendes Selbst göttliche Personen, als selbständige göttliche Organe Götter seyn." Diese Potenzirung der dienenden Principien des Könnens zu selbständigen göttlichen Persönlichkeiten nennt der Verf. die „Selbsterschließung" Gottes, und läßt dieselbe beginnen mit der „Heraussetzung des ewig Weiblichen aus seiner unmittelbaren Obhut, mit der freien Fürsichsetzung und Potenzirung seiner Natur, des nothwendigen Seyns." Denn die Natur Gottes, die Kraft des unmittelbaren Seyns, kann, wenn sie durch Fürsichsetzung und Begeistung zu freier Entfaltung und Vollendung kommt, nur „vorherrschend passive" Persönlichkeit „von überwiegend instinktmäßigem Character," d. h. nur Weib, „das göttliche Urbild des Weibes" werden. Mit dem Weibe erzeugt dann der Vater den Sohn, die zweite göttliche Persönlichkeit, der „nach seiner Naturseite der Mutter gleicht und mit ihr in der Einen Reihe göttlicher Organe steht, nach der geistigen Seite dagegen dem Vater gleich und insofern der relative Gegensatz der Mutter ist. Gott, der höchste Herr, der durch Emancipation und Begeistung seine Natur als

göttliche Person gewonnen, hat durch Zeugung des Sohnes auch sein Gefühlswollen, sein Gemüth als göttliche Person gewonnen, und er besitzt nun beide, Natur und Gemüth, als active selbständige Mächte, als wahre wirkungsfähige Principien, als Naturen mit herrschendem Selbst, d. h. eben als Personen." Denn „Princip seyn im eigentlichen Sinne, förmliches Princip, lebendige, schöpferische herrschende Macht seyn, und Person seyn ist das Nämliche." [Aber hört die Natur, das bloße nothwendige Seyn, nicht nothwendig auf Natur zu seyn, wenn sie Person mit wollendem, herrschendem Selbst geworden? Kann man sagen, daß Gott noch ein „Gemüth" habe, wenn es ihm als freie Persönlichkeit gegenübersteht? Wird diese willkührliche Ausweitung und Umbildung der Begriffe nicht schließlich zu einer vollständigen Begriffsverwirrung?]. Das dritte dienende Princip endlich wird dadurch zur Persönlichkeit, zum persönlichen „Geiste" potenzirt, daß der Sohn „im Verkehr mit dem Vater den Stoff, das materielle Element, das er von der Mutter, dem Princip der Materie, überkommen hat, der Vater die ideelle Kraft" dazu liefert. „Der Sohn, vom Vater erleuchtet, will den Geist als das ihn ergänzende Höhere, der Vater will ihn als das abschließende reale Organ. Der Sohn will ihn passiv, stofflich, der Vater will ihn activ, geistig. Mit dem activen Wollen, der ideellen Kraft, befruchtet der Vater das passive Wollen, die reelle Kraft des Sohnes, und es entsteht so durch geistige Zeugung, ebenso natürlich wie gewollt, das dritte reale Princip, der Geist." —

Diese Potenzirung der göttlichen Organe zu drei selbstthätigen göttlichen Persönlichkeiten, die das göttliche Selbst oder Gott der Vater in sich zur „absoluten" Persönlichkeit zusammenfaßt, nennt der Verf. die „positive" Seite der göttlichen Selbsterschließung. Ihr tritt nun aber von Anfang an die „negative" Seite derselben gegenüber. Zu ihr hat der Verf. sich die Bahn gebrochen, dadurch daß er von vornherein den Proceß der göttlichen Selbstentwickelung überhaupt von einem „Entschluß" Gottes ausgehen läßt, indem Gott als der Ur-Eine, als welcher er potentiell schon Alles ist und besitzt, eben damit die Frei-

heit habe, aus seinem unmittelbaren Seyn herauszugehen oder nicht." Das ursprüngliche nothwendige Seyn [die Natur in Gott], das „in der Tiefe und in der Nacht derselben sich am wohlsten fühlt," ist gegen dieß Heraustreten, das „ursprüngliche Wollen" dagegen ist für die Entwickelung. „Gott ist als Herr der Entscheidung in sich selbst Herr des Ja und des Nein, und damit die Macht und das Princip der Position und der Negation. Er also kann sich negativ verhalten wenn er will; die der Entwickelung widerstrebende Seite des Urseyns dagegen verhält sich nothwendig negativ, blind negativ. An ihr hat daher Gott, wenn er als das freie Princip der Negation thatsächlich negativ seyn will, den Stoff, das Mittel, das Organ dazu" (S. 73. 75). Dieses Princip der Negation identificirt dann der Verf. mit dem „Principe des möglichen Bösen, d. h. der natürlich schöpfungswidrigen, leben- und lichtfeindlichen Macht," und meint: „Hätte Gott nicht in sich und seiner Natur das Princip der Negation, so wäre er nicht wahrhaft, nicht mit Freiheit und Bewußtseyn positiv. Und hätte er nicht in dem Princip der Negation das Princip des möglichen Bösen, so wäre er nicht wahrhaft, nicht mit Freiheit und Bewußtseyn gut." [Aber wäre denn Gott nicht Gott geblieben, sondern zum Bösen, zum „Satan" geworden, wenn er, wie er doch nach dem Verf. selbst ebenso gut konnte, nicht aus seinem ursprünglichen Seyn herausgegangen, nicht für die Selbstentwickelung sich entschieden hätte? Wie kann also der Begriff der Negation ohne Weiteres mit dem des Bösen identificirt werden? —] Indem nun Gott für die Selbstentwickelung und Selbsterschließung sich entscheidet, so kommt es zwar zu jenem „Processe," dessen Resultat die Dreipersönlichkeit Gottes ist. Aber indem Gott eben damit „die Natur emancipirt, aus dem ideellen Organismus loslöst und für sich setzt, wird nicht nur das positive Princip in ihr freier, sondern auch das negative." (Denn die Natur in Gott oder das nothwendige Seyn soll ebenfalls ein positives und negatives „Princip" oder „Seite" in sich tragen und nach der positiven Seite hin für die Entwickelung gewesen seyn.) „Das positive,

für die Selbsterschließung gewonnen und in ihr (zur Persönlichkeit, zum göttlichen Urweibe) erhöht, wendet sich dem liebenden positiven Selbst (Gott) zu; das negative, das gegen die Fortbewegung sich gesträubt und in dieser eine Zurückweisung erfahren hat, kehrt sich um so entschiedener von ihm ab." Indem es an dem Leben der Natur participirt und entsprechend „begeistet" wird, gewinnt es höhere Kraft, wendet dieselbe aber nur an, um energischer zu negiren. Kurz mit dem fortschreitenden Processe der Selbsterschließung Gottes „steigt es an seinem Platze ebenfalls in die Höhe, parallel dem positiven Principe; ihm gleichlaufend nimmt es stufenweise zu an Freiheit und Selbständigkeit wie an Wollen und Können der Negation, und wird zum feindlichen Gegensatz der ersten Persönlichkeit (der Mutter — der Naturkraft) wie des Sohnes und des Geistes." Und indem es „zum vollkommenen Organ der Negation sich abschließt," in „alle Entwickelungen mitgeht und alle Fähigkeiten der Gegner sich aneignet," wird es ebenfalls Person, aber nur Eine Person, Ein Selbst und Eine Natur, weil nur Ein und dasselbe Wesen mit Einem und demselben Willen allseitiger Negation. An dem „Satan" haben wir sonach eine vierte göttliche Person, ein viertes persönliches Organ Gottes, die verneinende Macht oder Urmöglichkeit der Negation, die zum „selbständigen wirklichen Princip" und damit persönlich werden mußte, wenn geschaffene selbständige Wesen werden sollten oder wenn Gott als die Liebe Genossen seiner Seligkeit haben und deshalb selbständige Wesen hervorbringen wollte. Satan, obwohl Persönlichkeit, obwohl Gegner alles Guten, ist doch zugleich nur Organ, Werkzeug Gottes zum Guten, und insofern „fällt auf ihn selbst ein weihendes Licht." Gott selber „schlägt sich zu ihm, zieht ihn an wie eine Waffe, verstärkt sich durch ihn und vernichtet mit ihm das Vernichtenswerthe, das im Lauf der Zeiten sich erhebt." —

Nachdem Gott so im Kreise seiner Ebenbilder, den der Verf. geradezu als „Familie," als „Haushalt" Gottes bezeichnet, zum realen absoluten Organismus, jedes Organ zum für sich seyenden Wesen, in sich vollendet, zur vollkommensten Ausführung

seines Willens fähig und bereit geworden ist, — nun erst kann es zur Schöpfung der Welt, d. h. zu einer noch größeren Ausdehnung und Erweiterung des göttlichen Reiches, der göttlichen Herrschaft kommen. Denn Gott hat zwar „die Welt dem Stoff- und dem Geiste nach ewig in sich, ebenso in seinem Urseyn wie auf jeder Stufe seiner Entwickelung." Aber erst „im Verfolg derselben gewinnt er die Mittel zur Schöpfung immer bestimmter, hat die Welt, die geschaffen werden soll, immer bestimmter in seiner Macht, — — und darum kann er warten, bis der Moment gekommen, wo die wirkliche Schöpfung die nächstmögliche Fortbewegung, mithin kein Act der Willkühr, sondern eine naturbegründete, des absoluten Künstlers allein würdige Thathandlung ist." Eben darum aber geht der Schöpfung der Welt, des Menschen, noch erst die Schöpfung der himmlischen Geister, der Engel vorauf. „Das vom realen göttlichen Organismus aus zunächst Mögliche und natürlich Geforderte ist nicht der Mensch, sondern die himmlischen Geister, die Engel, weil der Mensch dem zweiten göttlichen Principe, dem Sohne, die Engel dagegen dem ersten göttlichen Principe, der Mutter entsprechen; wie sie also die erste göttliche Person ist, so sind sie die ersten Einzelgebilde: die Engel müssen mithin nothwendig zuerst entstehen." Und sie entsprechen vorzugsweise der ersten göttlichen Person (der personificirten Natur in Gott), weil sie „himmlische Naturen sind, Geister, in denen die Art der Natur vorherrscht und die nur den erstmöglichen Grad von Freiheit und Selbständigkeit haben." Nichtsdestoweniger sind sie „in der Art unter sich verschieden, daß sie entweder mehr von der ersten, der zweiten oder der dritten Person, entweder mehr von der Kraft der Negation oder der Position, entweder mehr von den dienenden Principien oder von Gott selbst in sich haben." Diejenigen welche mehr von der Kraft der Negation in sich haben, werden dann mit dem Falle Satans zu bösen Engeln. Denn Satan ist zugleich „der erste Gefallene," indem er die Prüfung, die für alle Geister nothwendig ist, nicht besteht. Satan nämlich ist an sich „in seiner Weise gut, sofern er zwar das Gute negirt, aber an sich nur instinct-

mäßig, seiner Natur gemäß, und zum Heil des Guten das ihm gegenüber sich bewährend als solches gewinnt, sofern er also natürlich handelnd dem Guten dient." Er hat daher — und darin besteht die Prüfung für ihn — sich zu entscheiden, ob er das, was er instinctmäßig, natürlich wollend ist, die Bedingung des wahrhaft Guten, mit bewußtem Willen seyn und freiwillig dienen wolle, oder ob er selbstsüchtig nach Herrschaft streben und die dienende Negation des Guten zur gewollten Aufzehrung desselben steigern wolle. Er fällt, indem er, von der Hoffnung verlockt, einen Theil der Engel durch Verführung zum Bösen seiner Herrschaft zu unterwerfen, für die zweite Alternative sich entscheidet. Seine Hoffnung realisirt sich, und damit gewinnt er in der That eine Herrschaft, ein Reich für sich, das nun dem Reiche Gottes (der göttlichen Familie und den guten Engeln) zu beständigem Kampfe feindlich gegenübertritt. —

Nun erst nachdem die himmlischen Geister geschaffen sind, ist „eine Production möglich," die von Gott entfernter und äußerlicher, materieller als die Geisterwelt, zugleich aber analog der zweiten göttlichen Person organisirt und von Gott nicht so direct abhängig ist als die erste," und die sich dadurch von der ersten unterscheidet, daß während die Engel unmittelbar als Einzelwesen geschaffen werden mußten und nur die Wahl zwischen Gut und Böse haben konnten, es ihr dagegen „zukommt, selber zu entscheiden, ob und wie sie aus Einzelwesen bestehen soll: daher muß sie in die Fähigkeit zu dieser Entscheidung d. h. sie muß als Ganzes geschaffen werden." [Hier für diesen Uebergang zur Weltschöpfung vermissen wir alle Motive, und selbst der freiere poetische Zusammenhang, den wir bisher im Ganzen wahrgenommen, scheint uns hier zu fehlen. Denn da der Sohn geistiger, ideeller ist als die Mutter, so müßte von der ihm entsprechenden zweiten Production dasselbe gelten gegenüber der ersten. Und warum soll es der zweiten Production, obwohl sie äußerlicher, materieller ist, zukommen, selber zu entscheiden, ob sie in einer Mehrheit von Einzelwesen oder als Ein Ganzes bestehen wolle? Bloß darum „weil immer etwas Neues und

Andres kommen muß?"]. Als Ein Ganzes, zu dem „alle Organe Gottes nach Maaßgabe Seines Willens und ihres eignen Wollens und Könnens beitragen und aus sich ihr Leben hinzugeben," soll es ein Wesen seyn, das „dem ganzen Gotte analog ist, der ursprüngliche Eine Mensch, der Makrokosmos ist, der — keineswegs identisch mit unserm gegenwärtigen Weltall — vielmehr als Ein großes Wesen Alles potentiell in sich enthielt, was in der jetzigen Welt zerfallen, Schritt für Schritt wieder aufgerichtet und in eine neue Folge gebracht ist." Erst nachdem die Creatur, der ursprüngliche Eine Mensch, gefallen, — indem es dem Satan „dem Vater der Täuschung und der Fiction gelingt, die Naturseite der Creatur („das Weib im Menschen") zu bestricken, ihre Phantasie auf die falsche Bahn zu leiten und in dem Versagten — in dem Verbote, das Band der Abhängigkeit von Gott zu lösen — gerade das Begehrenswertheste sich vorbilden zu lassen," erst nachdem die Creatur von Gott sich losgelöst und dem Princip der Negation sich zugewandt hat, „zieht sich die positive Kraft Gottes aus ihr zurück." Auf ihre eigne Kraft angewiesen, ist sie nicht mehr fähig, „mit ihrem Geiste die Natur, mit ihrem Selbst die Organe, mit ihrer positiven Macht die negative herrschend niederzuhalten." Ihre Organe empören sich wider sie, das Dienende erringt die Herrschaft, das zum Herrschen bestimmte sinkt in Knechtschaft; es findet eine Verkehrung der Verhältnisse, die erste große Umwälzung statt: „die Materie, zur Herrschaft gelangt, verwandelt sich, steigert das Wesen der Materialität bis zur äußersten Gränze, und wird die Materie der jetzigen Welt, das den Gebilden der jetzigen Welt zu Grunde Liegende." [Aber, müssen wir fragen, zerfällt damit die Materie auch in die Atome, welche, wie die Naturwissenschaft bewiesen hat, das Stoffliche im Stoffe der jetzigen Welt bilden? Und ist es die Natur in Gott, die vom göttlichen Princip des Stoffs gelieferte Materie, die so zerfällt, womit ein Theil der göttlichen Natur selber zerfiele? —] Mit andern Worten: „Der (ursprüngliche Eine) Mensch vergeht in der Sphäre der Ewigkeit, um zu erstehen in der Sphäre der Zeitlichkeit. Er

vergeht als Ganzes um zu erstehen Theil für Theil. Er vergeht im Reiche des Glücks, um zu erstehen im Reiche der Noth, der Arbeit und des Kampfes. Er vergeht an dem Orte, dessen er sich unwürdig gemacht durch seinen Frevel, um zu erstehen an dem Orte, wo er nur duldend sich wieder emporarbeiten und retten kann." Das ist die nothwendige Folge, die Strafe seines Frevels. Aber zur Rettung des Menschen auf dem Wege der Buße, wie überhaupt zu neuen Gebilden aus den verkehrten Elementen der Welt, kann es nur kommen, „wenn ihm die göttlichen Mächte in's Elend folgen und ihm im Elend helfen. Die positiven Principien, welche gegen das Princip der Negation verloren haben, müssen halten was sie (bei der Berathung über die Schöpfung der Welt) versprochen: sie müssen eingehen in die gestürzte Creatur, dem unterliegenden Geiste sich gesellen, ihn stärken und den langen Weg des Leidens und Ringens mitgehen, selbst leidend auf ihre Weise, mitleidend. Sie müssen unter Anführung des Sohnes den verlorenen Kampf auf dem nächst möglichen Felde wieder aufnehmen, — — Gott selbst muß sich entschließen seine Organe dahinzugeben und mit ihnen zu schaffen und Thaten zu thun in einer Sphäre, die nie hätte werden sollen und die nur entsteht, um als solche wieder zu vergehen und verschlungen zu werden in die Ewigkeit." — Damit ist der letzte Act der göttlichen Selbstentwickelung, die Wiedererhebung der Welt, die Herstellung Gottes zum „allumfassenden Organismus" eingeleitet. Die Darstellung dieses letzten Actes, wie sie der Verf. in den beiden Schlußabschnitten giebt, übergehen wir: wir müssen uns schon des Raumes wegen begnügen, nur die Grundzüge und Hauptmotive der Weltauffassung unsres dichterischen Collegen darzulegen.

Man sieht, das Ganze ist speculative Poesie. Es unterscheidet sich von andern, philosophischer klingenden Speculationen, denen ebenfalls die angeblich vorauszusetzende „Natur in Gott" den Hauptanlaß und Grundstoff für ihre Ideengebilde bietet, durch den entschiedeneren, kühneren Anthropomorphismus der Fassung und Darstellung, der sich besonders in der vorschlagen-

den Anschauung Gottes als des „absoluten Künstlers" ausprägt. Wir sind fast geneigt den Styl des Verf., eben weil er die poetischen Elemente offen bloßlegt, vorzuziehen jener gebräuchlicheren, an J. Böhme sich anlehnenden Weise der Speculation, welche sich mit dem Schein wissenschaftlich-philosophischer Forschung umkleidet, indem sie die dichterischen Elemente unter philosophischer klingenden Ausdrücken und Argumenten versteckt. Denn in M. Meyr erkennt Jeder auf den ersten Blick den Dichter und weiß daher, daß er die poetische Wahrheit erst auf ihren philosophischen Kern zu reduciren hat, ehe er sie wissenschaftlich verwerthen kann, während die Andern durch jenen Schein täuschen und irre führen. Nichtsdestoweniger können wir nicht umhin unser Bedauern auszusprechen, daß es dem Verf. nicht gefallen hat, den Inhalt seines Werks lieber in die Gestalt eines philosophischen Lehrgedichts, in die Form reflectirender Dichtung, deren er in so ausgezeichnetem Grade fähig ist, zu bringen. Wir glauben zwar nicht, daß ein neuer Parmenides, Empedokles oder Lucrez heutzutage viel Glück machen würde; aber u. E. würde das poetische Ganze, in eine entsprechende auch äußerlich poetische Form gekleidet, einen befriedigenderen, harmonischeren Eindruck gemacht haben. —

H. Ulrici.

The Essentials of Philosophy, wherein its Constituent Principles are traced throughout the various Departments of Science: with Analytical Strictures on the Views of some of our Leading Philosophers. By the Rev. George Jamieson, M. A, one of the Ministers of Old Machar, Aberdeen. Edinburgh, Clark; London, Hamilton 1859.

Wir berichten über das vorliegende Werk nur um zu zeigen, daß es auch im praktischen England stille Freunde der Philosophie giebt, die, oft auch wohl mit Scharfsinn und reicher Combinationsgabe ausgerüstet, einen Drang in die Tiefe haben, denen das Nachdenken und Grübeln an und für sich Vergnügen macht, die daher eifrig bemüht sind, sich auf eigne Hand eine philosophische Weltanschauung auszubilden, und die, wenn ihnen

das gelungen, die Befriedigung, welche sie darüber empfinden, verwechseln mit dem objectiven Werthe des Gefundenen oder es wohl gar für die wahre Lösung des Welträthsels halten und daher wähnen, daß alle Welt die gleiche Befriedigung empfinden müsse. Der Verf. ist offenbar nicht ohne philosophische Begabung; er bekundet ein ernstes wissenschaftliches Streben; er ist durchdrungen von der Ueberzeugung, — die auch in England mehr und mehr sich Bahn bricht, — daß Glauben und Wissen, Religion und Philosophie nicht in unversönlichen Widerspruch aus einander gehen dürfen, wenn nicht auch Recht und Sittlichkeit zerfallen sollen. Aber er hat sich die Bedeutung der Probleme, um die es sich handelt, die letzten und höchsten Fragen, denen die Philosophie selbst ihre Entstehung verdankt, nicht klar genug gemacht, und glaubt daher mit einigen Abstractionen, Distinctionen und Definitionen, die an sich nur Worterklärungen sind und die er dann mehr oder minder frei verwendet und combinirt, ein ganzes System aufbauen und alle Schwierigkeiten lösen, alle Streitfragen entscheiden zu können. Es scheint ihm gar nicht zum Bewußtseyn gekommen zu seyn, daß der Grund, warum die Philosophie so langsam fortschreitet und noch so wenig feste Resultate gewonnen hat, vornehmlich gerade in der großen Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, liegt, die Grund und Hauptbegriffe, auf die es ankommt, in eine befriedigende Definition d. h. in eine wahre, die Sache erschöpfende Real-Definition zu bringen und daß daher mit bloßen Nominal-Definitionen gar nichts gewonnen ist. —

Er beginnt mit einem Beweise für das Daseyn der äußern Welt (des realen Seyns der Dinge), der, abgesehen von anderweitigen Schwächen, schon darum unhaltbar ist, weil er offenbar zu viel beweist. Denn nach seiner Beweisführung soll es „dem Intellect unmöglich seyn anzunehmen, daß die Vorstellung (idea) eine Vergegenständlichung (representation) von etwas Anderm sey als was sie darstellt," und demgemäß sollen wir, „wenn sich uns im Bewußtseyn ein Körper als hart oder weich, fest oder gasförmig, rund oder viereckig, schwarz oder weiß,

bitter oder süß darstellt, genöthigt seyn anzunehmen, daß er so sey wie er sich uns darstellt." Allein diese Nothwendigkeit und jene ihr entsprechende Unmöglichkeit ist offenbar nicht vorhanden. Wir sind vielmehr sehr wohl im Stande anzunehmen, daß der Gegenstand, den wir wahrnehmen, an sich anders beschaffen sey als er sich uns darstellt. Wir müssen zwar die Wahrnehmung selber (die Sinnesempfindung) haben und können an ihrer Bestimmtheit nichts ändern; aber wir sind keineswegs genöthigt anzunehmen oder zu glauben, daß der Gegenstand selber so sey wie er uns erscheint; wir überzeugen uns im Gegentheil oft genug, daß er an sich anders ist als er sich uns darstellt, indem z. B. derselbe Gegenstand in der Entfernung kleiner, in der Nähe größer, in der Entfernung rund, in der Nähe polygon erscheint etc. Nur in gewissen Fällen findet jene Nöthigung statt; dann aber erscheint sie keineswegs unmittelbar mit der Wahrnehmung (representation) verknüpft, sondern beruht, wie sich leicht darthun läßt (vergl. unsre Schrift über „Glauben und Wissen rc. S. 215 f.), auf den logischen Gesetzen unsres Denkens. Der Verf. verwechselt offenbar die Nothwendigkeit, kraft deren wir allerdings unmittelbar genöthigt sind die Wahrnehmung (Sinnesperception) zu haben und sie hinzunehmen wie sie ist, mit der Nothwendigkeit der Annahme, daß der wahrgenommene Gegenstand an sich so sey wie er sich uns darstellt. —

Der Hauptfund, den der Verf. gethan zu haben glaubt und den er in der Vorrede als den „Schüssel aller Wissenschaft" bezeichnet, besteht in den Sätzen, daß „Condition und Form das Maaß der Kraft, Affinity (chemische Affinität) der Erreger der Kraft, und Relation das Gesetz oder der Regulator der Kraft" sey. Unter Condition (Zustand — Verhalten) versteht er jede besondere Modification dessen, was er Quality nennt, also das, was der Quality (jedem Quale) Individualität giebt. Quality aber bezeichnet ihm „die Composition oder bestimmte Combination specieller Elemente zu Einer Substanz." Condition und Quality beziehen sich also auf den inneren Charakter einer Substanz,

Quantität und Form dagegen auf den äußern Charakter einer Substanz," indem Form jede mögliche Beschränkung oder Begränzung (limitation) ausdrückt und daher zur Quantität in demselben Verhältniß — nämlich in dem Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen — steht wie die Condition zur Qualität. Substanz dagegen ist das, was beiden, der Quantität und Qualität „zu Grunde liegt." Denn Substanz ist der allgemeinste Ausdruck (term), den wir haben um Realität auszudrücken; er bezeichnet die einfache primitive Grundlage oder Begründung aller zusammengesetzten Realität, — u. s. w. Man sieht, das sind lauter Nominal-Definitionen, d. h. Angaben des Sinnes, den der Verf. mit den Ausdrücken, Condition, Quality rc. verbindet und von dem wir nicht wissen, ob er überall dem Englischen Sprachgebrauch entspricht. Die Hauptsache, ob es eine Substanz im Sinne des Verf. als primitive or absolute simplicity gebe und wie dieselbe die einfache ursprüngliche Foundation aller complexen Realität seyn könne, wie diese absolut einfache Substanz in verschiedenen Qualitäten auseinandergehen und eine Qualität wiederum in eine besondere Condition oder Modification gerathen und doch dieselbe Qualität bleiben könne, was unter dem „innern oder inhärenten Charakter einer Substanz" zu verstehen sey und wie irgend welche „specielle Elemente" zu Einer Substanz componirt werden können, wenn doch Substanz die Realität überhaupt, den einfachen Grund aller complexen Realität bezeichnen soll, — diese Fragen, welche die gegebenen Definitionen umzustoßen drohen, berührt der Verf. gar nicht. —

Den Abschnitt über die Relation beginnt er mit den Worten: „es gebe eine Relationship die zur Condition als inneres Charakteristicum, und eine Relationship die zur Form als äußeres Charakteristicum gehöre." Und sodann behauptet er ohne Weiteres: „das Princip oder der principielle Ausdruck der Relationen der Qualität sey die Affinität, das Princip der Relationen der Quantität die Aehnlichkei (similarity)." Was unter Relation oder Relationship selber zu verstehen sey und ob und inwiefern das, was dieser Ausdruck bezeichnet, realiter bestehe, erfahren wir

wiederum gar nicht. — In ähnlicher Art führt der Verf. den Begriff der Kraft ein, indem er bemerkt, daß „die Berührung oder Contiguität gewisser Conditions kraft der Affinität eine neue Condition hervorbringe, daß also aus der Contiguität das Princip der Causalität entspringe." Nun könnte aber offenbar eine bloße Verbindung verschiedener Conditions gar keinen Erfolg haben, wenn es in denselben nicht etwas gebe das eine causale Thätigkeit hervorrufe. „In jeder causalen Thätigkeit aber percipiren wir eine Manifestation der Kraft: wir percipiren sie in der Cohäsion und Repulsion der Massentheilchen eines Körpers, in der Capillar-Attraction, in der Gravitation" u. s. w. Wir können nicht annehmen, daß die Kraft den bloßen Conditions getrennt von der Substanz zukomme, vielmehr wo wir die Vorstellung von Substanz haben, da haben wir nothwendig auch die Vorstellung von Vermögen oder Potenzialität, weil wir die Substanz nicht denken können ohne die Fähigkeit Etwas auszudrücken. Vermögen oder Potentialität ist mithin the very attribute of substance, aber alle Aeußerung dieser Potentialität erscheint stets abhängig von der Qualität und variirt mit der Verschiedenheit der Conditions derselben, — u. s. w. Mit diesen Sätzen glaubt der Verf. das schwierige Problem von dem Verhältniß zwischen Kraft und Stoff gelöst zu haben! — Von ihnen aus polemisirt er dann gegen Sir William Hamilton's Ansicht, als sey die Causalität a matter of judgment, und stellt ihr die Behauptung entgegen: causality is a matter of fact! Er hat sich also offenbar gar nicht zum Bewußtseyn gebracht, daß wir die Causalität d. h. die nothwendige innere Verbindung zwischen Ursache und Wirkung wohl zwar wahrzunehmen wähnen, in Wahrheit aber nie und nirgend wahrnehmen, daß wir vielmehr stets nur die äußere Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen percipiren, und daß überhaupt keine Erfahrung uns vom Nothwendigen und Allgemeinen, also auch nicht von der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Verknüpfung von Wirkung und Ursache Kunde zu geben vermag.

— d. h. daß die Causalität als solche unmöglich a matter of fact seyn kann. —

Doch genug. Wir wollten nur an einem neuen Beispiele vor dem fruchtlosen Unternehmen warnen, ohne gründliches Studium der Philosophie in ihren Hauptsystemen, ohne sorgfältigste Durchbildung der Begriffe zu größtmöglicher Bestimmtheit und Evidenz und ohne fortlaufende schärfste Kritik der eigenen Schlüsse und Folgerungen die Lösung der philosophischen Aufgaben zu versuchen, die mit dem Fortschritte der Wissenschaft nicht leichter, sondern eher schwieriger wird. —

H. Ulrici.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Vierter Artikel.

Die phänomenologische Begründungslehre. Die empirische und transscendentale Phänomenologie derselben.

Von Prof. Dr. Sengler.

Ist die Erkenntnißlehre Wissen des Wissens, so hat sie vor allem ihre Entstehung und Entwicklung aus diesem und ihr Verhältniß zu ihm nachzuweisen. Dieser Nachweis entscheidet schon über ihr Princip und ihre Methode. Wir werden in jenem Wissen, welches Voraussetzung der Erkenntnißlehre ist, eine Phänomenologie des Geistes finden, aus welcher jene entsteht und sich begründet. Auch ein philosophisches Wissen geht dem Wissen des Wissens voraus, nicht bloß ein außerphilosophisches. Die Philosophie fängt nie mit dem Wissen des Wissens, sondern mit dem Wissen des Seyns an; und auch ihr Wissen des Wissens hat eine Geschichte, in welcher sie sich erst ihrer wahren Aufgabe bewußt wird. Wie nämlich jenes Wissen des Seyns sich für die ganze Philosophie hielt, und so empirischer Realismus wurde, so hat auch das Wissen des Wissens sich für das alleinige Wissen gehalten, welches als solches Idealismus ist. Jener Realismus und dieser Idealismus sollen aber in das rechte Verhältniß treten, und dieses geschieht nur, wenn jeder an seine richtige Stellung im Systeme der Philosophie gesetzt wird und sie innerhalb desselben behauptet. Wenn wir das Ich zum Princip der Philosophie machen, so fragen wir, was doch dieses anders sey, als der menschliche Geist, welcher sich in der Philosophie seit Jahrtausenden in seinem wahren Wesen verwirklichen und in dieser Verwirklichung sich erkennen will. Weil dieser Geist einen objectiv-realen Inhalt hat, und einen in ihm begründeten Zweck,

hat er auch Mittel, Organe zu seiner Verwirklichung und zum Erkennnen, Erkenntnißorgane und Vermögen, welche selbst und durch sie jener Zweck erkannt und verwirklicht werden sollen. Diese Organe müssen sich aber erst nach und nach entwickeln, ehe sie zum Object der Erkenntniß werden können. Werden sie aber solche Objecte der Erkenntniß, so werden sie nicht erkannt als der durch sie erkennbare Inhalt selbst, sondern nur als Mittel zu dieser Erkenntniß. Ihr Seyn ist daher verschieden von jenem ihrem objectiven Inhalt. Das subjectiv-reale Ich erweist sich so als Erscheinung von seinem objectiven Wesen, welches eben durch es als das, was es ist, als Ich erkannt werden soll. Mit diesem Bewußtseyn beginnt die Erkenntnißlehre; und so geht das Ich auf seine eigene unbewußte Geschichte zurück, um seine sich bewußte zu beginnen.

Wenn das Subject des Erkennens aus dem Object desselben stammt, aber dieses selbst doch nur wahrhaft als das, was es ist, durch jenes Subject erscheinen kann, so sind der Realismus und Idealismus keine Gegensätze mehr, weil jene nur dasselbe Wesen sind, und das subjective Wesen seine Realität vom objectiv-realen, und dieses von jenem seine Idealität empfängt. Das subjective wie das objective Ich sind real und ideal zugleich; dieses kann nur in idealer Form erscheinen, weil es sich selbst erkennen will, und das subjective erscheint real, weil sein Wissen von sich von seinem Seyn abstammt. Allein so lang das Erkenntniß-Subject erst objectiv, nicht in seiner eigenen Form der subjectiven Objectivität erscheint, hat es auch noch nicht die Macht, aus sich selbst als Princip seinen Inhalt zu produciren. Es hat sich selbst erst als Princip aus seiner Erscheinung emporzuringen und zur Selbstständigkeit zu gelangen, damit es sich als Princip und daher sein Seyn oder subjective Ichheit zu produciren vermag für die freie Erkenntniß und Selbstbestimmung seines objectiv-realen Inhalts. Wenn wir sagen, das Ich kann sich nur durch die Erfahrung nach seinem concreten Wesen entwickeln, so hat es diese Erfahrung schon gemacht und hinter sich, und begreift sich in und aus ihr nach seinem Wesen. Es will

sich aus seiner Erfahrung, seiner eigenen Geschichte begreifen und diese dann durch sich selbst.

Es ist der Weg, wie man zu dem Princip gelangt, oder der Weg zu diesem, von dem, welcher mit diesem erst beginnt, oder Anfang und Princip der Philosophie wohl zu unterscheiden. Als das Princip der Erkenntnißlehre ist das Ich bestimmt und als Princip nachgewiesen worden. Ist nun der erste Weg ein rein subjectiver, willkührlich angenommener, dessen Vermittlungen wie Fortgang nur in das philosophirende Subject fallen, oder ist er ein rein objectiver, welcher in das Princip selbst fällt? Die Vorgänge, aus welchen wir das Ich vermittelt erhalten, sind aber in der That Vorgänge des Ich selbst und seine Vermittlungen sind so Selbstvermittlungen desselben. Das Ich ist ein sehr vermittelter, ja der vermittelste Begriff, zu dessen Erkenntniß die Philosophie in seinem bestimmten Unterschied von der Seele und dem Geiste Jahrtausende bedurfte und man sollte glauben, daß dieser Begriff zu seiner vollkommenen Bestimmung und Vermittlung ebenfalls Jahrtausende bedürfe, wenn man erwägt, wie weit derselbe seit Cartesius bis auf unsre Zeit fortgeschritten ist, ja daß er über ein halbes Jahrhundert von der deutschen Philosophie selbst wieder ganz aufgegeben wurde.

Der Umstand, daß jedes Wesen die Grundkräfte aller seiner Thätigkeit factisch und practisch entwickelt, und so erst durch seine Erscheinung zu seinem Wesen gelangt, hat für das Ich die Bedeutung, daß es selbst sich durch diese seine Erscheinung hervorbringt, nur daß es in dieser sich noch nicht als den sich hervorbringenden oder apriorischen Grund erfaßt, sondern sich nur die Bedingung zu dieser Selbsterfassung hervorbringt. Es ist also in dieser seiner Erscheinung schon Grund derselben, aber sich noch nicht als solchen erfassend und setzend. Hier in dieser seiner Erscheinung hat das Ich uns objectiv gezeigt, womit wir anfangen müssen, nämlich mit seiner sich unbewußten Geschichte des reinen Selbstbewußtseyns, weil es in dieser alles das producirt, was wir zu seiner eigenen Begriffsbestimmung, sowie zu seiner Selbstsetzung bedürfen. Sollen wir mit dem Denken an-

fangen oder mit den Denkformen, seyen es die Grundformen oder die abgeleiteten? Das Ich zeigt uns in seiner unbewußten Geschichte, wie es zum Denken und zu seinen Denkformen kommt, und wie es von diesen zu sich selbst als Grund derselben gelangt, und welchen Werth und welche Bedeutung sie in seiner unbewußten Geschichte haben, in welcher es sich zum Selbstbewußtseyn entwickelt, und welchen Werth und welche Bedeutung sie nun in seiner selbstbewußten Geschichte erhalten. Wir können über das Ich nur sprechen und es bestimmen durch die Mittel, die es uns selbst giebt, und die Wege, die es selbst geht, um sie sich selbst noch unbewußt hervorzubringen. Es wird sich nur fragen, wie sich die Wege des Ich zu sich und von sich aus zu einander verhalten für die Erkenntnißlehre. Nicht der erste, aber wohl der zweite ist ein erkenntnißtheoretischer und daher kann nur mit dem Ich, das von sich ausgeht, um sich selbst und Alles Andere frei im Erkennen, Fühlen und Wollen zu bestimmen, begonnen werden. Dieses halte ich also durch meine bisherige Darstellung für erwiesen.

Wenn es heißt, kein Object ohne Subject, so ist das nächste Object des Ich eben seine eigenen Erscheinungen und seine in ihr erzeugten Grundvermögen, Erkenntnißvermögen, welche ihm, nachdem es sich dieselben hervorgebracht hat, zum Object werden; bevor es sich selbst reines Subject-Object geworden ist, können ihm auch diese nicht als apriorische Formen oder als apriorische Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten zum Inhalt und Object werden. Daher ist die Gewißheit und Wahrheit, Gesetzmäßigkeit, Nothwendigkeit derselben nur bedingt durch jenes reine Ich. Der selbstgewisse und wahre Grund aller möglichen Bejahungen und Verneinungen, sie mögen das eigene Wesen des Ich oder Etwas außer ihm zum Inhalt haben, ist nur dieses reine Ich.

Die richtige Erkenntniß der Phänomenologie des Geistes an sich und ihr Verhältniß zur Erkenntnißlehre ist von entscheidender Wichtigkeit für diese letztere. Dieses zeigt sich besonders an Herbart und Hegel. Ist die Phänomenologie nur Scheinwissen, nicht die Erscheinung eines an und für sich realen Seelen-

und Geisteswesens, so kann das reine Ich, welches in ihr seine Grundlage und Voraussetzung hat, nur Abstract-Allgemeines, eine bloße Abstraction seyn. Allein alsdann wird die Logik kein allgemeines Princip haben und die Erkenntnißlehre wird zur bloßen empirischen Phänomenologie werden. Dieses entscheidet alsdann auch über die Methode der Philosophie, die eine bloß analytische ist, welche nicht zum concret Allgemeinen kommt, oder eine synthetische, welche das logisch Allgemeine nur voraussetzt, an die Stelle des Princips setzt. Weil sie dieses nicht besitzt, so kann sie jenes Allgemeine auch nicht an sich produciren und aus ihm das Besondere, sondern sie nimmt dieses in jenem als analytisch enthalten an und deducirt es nur aus demselben. Das logisch Allgemeine ist alsdann zur Idee gemacht. Diese fehlt so und mit ihr auch das producirende Princip, aus welchem der Begriff stammt. Es tritt die Evolution an die Stelle der Production. Vor Kant herrschte in der neuern Philosophie nur jene analytische, inductive und synthetische oder deductive Methode, und daher nur sinnlich-empirischer Realismus oder empirischer Idealismus oder vielmehr Rationalismus. Es sollte mit dem neuen Princip auch eine neue Methode gefunden werden. Mit der reinen Vernunft sollte ein reines Denken gefunden werden, welches die wahren Realprincipien zum Inhalt hat und das Seyn nach seinem an sich bestimmten, nicht abstract-logischen Wesen erkennt. Allein gerade Kant führte durch seine Lehre von der Unerkennbarkeit des Dings an sich eine falsche Phänomenologie in die Philosophie ein, welche seine Logik, Ontologie und die ganze Transscendentalphilosophie bestimmte, und auf die ganze, spätere Philosophie verhängnißvoll wirkte.

Durch die Verwechslung des Denkens mit dem Vorstellen, des Begriffs mit der Vorstellung blieb Kant schon in der Phänomenologie, dem phänomenologischen Denken befangen, und kommt nicht zum reinen Denken, und so hielt er das Abstracte für das Reine und Apriorische.

Kant ging den analytischen Weg; seine ganze Kritik der reinen Vernunft ist nur solche Analyse. Er ging auf die Er-

scheinungen der Erkenntnißvermögen zurück, hielt sie aber für bloße Erscheinung, in welcher sich der Geist nicht als Grund und Princip derselben erweist, sein Wesen an sich ist unbekannt und unerkannt. So fehlte ihm das Realprincip und das „Ich denke" begleitet nur die Vorstellung, bringt sie nicht aus sich selbst und durch sie sich selbst hervor. So war denn die sogenannte Subjectivität ganz hohl und inhaltlos, mit welcher Kant Nichts machen, Nichts anfangen, Nichts aus ihr ableiten konnte. Gerade die Wurzel des Verstandes, aus welcher Alles hätte entstehen sollen, ist ihm unbekannt. Das reine Ich, welches durch seine psychologische Erscheinung und psychologischen Grundkräfte und Formen sich selbst und die ontologischen Formen, die Kategorien, hätte begründen sollen, war so selbst eine bloße Erscheinung und kam durch seine unbewußte Geschichte, in welcher es sich jene psychologische Grundlage zur eigenen Selbsterscheinung hatte hervorbringen sollen, nicht zu sich selbst als Grund seiner bewußten Geschichte. Die transscendentale Erkenntniß hatte so keine reale Basis. Und doch abstrahirte Kant seine Kategorien aus den psychologischen Functionen, welche das Ich in seiner Erscheinung als seiner unbewußten Geschichte hervorgebracht hatte. Sind diese aber bloße Erscheinungen, so haben sie keine apriorische Gültigkeit, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit und konnten nicht Kriterien aller Gewißheit und Wahrheit sowie für alles Seyn so auch für die Kategorien seyn. Diese waren so bloße Abstractionen und hatten gar keine objective Gültigkeit. Sie gehören keineswegs zur reinen Subjectivität, zu welcher sie Kant gemacht hat. „Die unbekannte Wurzel des Verstandes" mit seinen psychologischen Grundkräften allein ist dieselbe. Sie ist es, durch welche jede Objectivität, wozu auch die Kategorien gehören, dem Ich erscheinen kann. Durch diese reine Selbsterscheinung und reine Subject-Objectivität, also durch diese subjective Objectivität ist jede andere mögliche Erscheinung bedingt und begründet, es mag diese einen formalen oder realen Inhalt haben.

Diese reine subjective Subject-Objectivität ist das reine

Ich, welches Fichte in seinem ersten Grundsatz hätte setzen sollen. Allein auch er hielt das theoretische Ich mit seinen Vorstellungen für bloße Erscheinungen, die ihm, da er das Wesen an sich aufhob, zum Schein wurden. So erscheinen sie ihm nun auch ausdrücklich und am entschiedensten in der Schrift: „Die Bestimmung des Menschen" und riefen die Skepsis hervor. Die theoretische Vernunft ist ihm nichtig.

So war es ihm nicht möglich, das reine Ich, die reine Subjectivität und eine richtige Erkenntnißlehre zu begründen.

Anstatt diese Fehler zu erkennen und sie zu beseitigen, beging man noch neue: man gab das Princip, das reine Ich selbst auf und fing so mit dem zweiten Grundsatze Fichte's an, anstatt mit dem ersten. Ehe das Ich durch Schelling außer sich zu bringen war, mußte es erst zu sich selbst gekommen seyn, mußte es bei sich seyn. Dieses war das Fichte'sche Ich nicht. Auch er fing eigentlich mit dem zweiten Grundsatz an, durch welchen ihm erst der dritte, die eigentliche Setzung des Ich, möglich war. Allein dieses ist nun nicht das reine, sondern das durch das empirische Ich und Nichtich vermittelte Ich. Es fehlt hier überall das Realprincip; das Princip ist überall nur das unbestimmte Allgemeine, die Substanz Spinoza's. Damit konnte freilich auch die reine Subjectivität nicht begründet werden, da Vorstellungen derselben nur bloße grundlose Erscheinungen sind. Es gab daher Fichte auch das reine Ich auf und setzte den Begriff des Wissens an seine Stelle. Hiermit hatte er aber auch allen Halt für die theoretische Philosophie verloren. Die Skepsis bricht nun öfters in sie ein und vernichtet sie.

Schelling gibt im 3. Band seiner sämmtlichen Werke, 2. Abtheilung, eine sehr klare Darstellung des Ganges der neuern Philosophie. Er hält hier, S. 54, für das Verdienst Fichte's, daß er die Substanz Spinoza's als Ich oder als Subject-Object bestimmt und so Bewegung, Leben in sie gebracht habe. Im Ich sey das Princip einer nothwendigen, wie er hinzusetzt in Parenthese, substanziellen Bewegung gegeben, das Ich sey ein sich nothwendig fortbestimmendes. Allein Fichte benutze dies

nicht. Nicht das Ich bewege sich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewußtseyn gelange. Alles werde an das Ich bloß äußerlich durch subjective Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft. Es soll aber nicht dieser, sondern die Vernunft sich selbst erkennen, sich selbst Subject und Object seyn, S. 56 f. Die Vernunft, sagt er S. 57, so wie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder was dasselbe ist, das Subject alles Seyns und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr Princip einer apriorischen Erkenntniß alles Seyenden. Die Vernunft entdeckt in sich nach S. 76 sogar den innern Organismus aufeinander folgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn habe, und welcher der innere Organismus der Vernunft selbst sey. Später, S. 191 ff., will er dieses Apriorische, nicht wie Hegel als leeres Logisches genommen wissen; denn das wahre Logische habe eine nothwendige Beziehung auf das Seyn.

Schelling nennt seine rationale Philosophie deßhalb negativ, weil sie das Positive, die Wirklichkeit, das wirklich existirende Seyn von sich ausschließt und nur seine apriorische, reine Form enthält: sie muß daher von ihm abstrahiren und es als zufälliges Seyn negiren, um das Allgemeine und Nothwendige zu gewinnen. Das Erste ist das Seyn der Vorstellung, das zweite der Begriff. Der Inhalt der reinen Vorstellung ist das Seyn, der des reinen Denkens das Wesen, S. 172 f. In der negativen Philosophie geht die Vernunft von ihrem unmittelbaren, aber zufälligen Inhalt aus, von dem als einem zufälligen sie sich stufenweise befreit, um in einen nothwendigen Fortgang zu ihrem bleibenden Inhalt zu gelangen. Aber sie gelangt zu diesem, ohne ihn zugleich als einen wirklichen erreicht zu haben. Er bleibt das Seyn in der bloßen Idee, S. 170 f.

Hier sehen wir nun, daß Schelling, wie Kant, Fichte und Hegel, nur den analytischen und den durch ihn bedingten, synthetischen Weg in seiner negativen Philosophie geht und den auf beide folgenden productiven gar nicht kennt. Er zeigt hiermit,

daß er gar nicht zur Idee gelangt, sondern bloß in dem reinen Begriff stehen bleibt und denselben gleichwohl für die Idee nimmt. Es wird die negative Philosophie zu einer bloßen empirischen Phänomenologie des Geistes. Allein die von dem zufälligen Seyn abstrahirten Begriffe können doch unmöglich etwas Anderes seyn, als bloße Abstractionen, deren logische Realität erst zu begründen wäre.

Obschon Kant durch die Erhebung vom Begriff zur Idee und den auf sie gegründeten Primat der practischen Vernunft über die theoretische über diese Methode hinausführte, so gelangte doch weder er noch Fichte zu derselben, weil sie die Realität der Ideen aus der theoretischen Philosophie ausschlossen, und daher dieselbe dem Inhalte nach nur die Sinnenwelt, der Form nach die bloße Erscheinung, Vorstellung zum Object hatte. Wenn die reinen Begriffe von der Wirklichkeit abstrahirt werden, so haben sie freilich eine Beziehung auf das Seyn, wie Schelling S. 101 sagt, aber welche? Der Grundfehler der deutschen Philosophie war nicht bloß, wie Schelling meint, der, daß sie nicht das Logische, in dem sie nach ihm befangen war, als solches oder als bloß Negatives faßte, sondern daß sie auch die Basis des Logischen, welche es zu einem transscendentalen macht, die reine Subjectivität als Realprincip des Erkennens nicht erkannte, sondern so verkannte, daß sie dieselbe zu einer bloßen Erscheinung machte, statt ihr Wesen als Realprincip derselben oder die Wurzel des Verstandes zu begründen. Und der weitere Grund hievon ist der versteckte, verborgene Naturalismus, nach welchem die Seele und der Geist nur als Entelechie, nicht aber substanzielles Wesen des Menschen sind. Anstatt daß nun die Ontologie aus dieser reinen Subjectivität abgeleitet wird, und so nicht bloß deducirt, sondern producirt wird, muß sie Schelling nach Aristoteles' Vorgang durch Analyse der Erfahrung gewinnen oder aus ihr abstrahiren, wobei sie auch nur den Werth und die Bedeutung von bloßen Abstractionen haben und behalten und auf keine Vernunftallgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch machen kann. Die Principien können nach Aristoteles nicht bewiesen, und müssen

daher vorausgesetzt werden. Dieses hält das Mittelalter fest; die Principien sind ihm durch die Offenbarung gegeben, und es bleibt so dem Geist nur das formelle Geschäft der Logik, das Gegebene zu verstehen, nicht zu begründen. Die natürliche Vernunft bewegt sich nur in dieser Sphäre. Die Induction ist durch die sinnliche Wahrnehmung, die Deduction durch den Syllogismus vermittelt. Allein damit fehlte das productive Princip und dessen Methode. Diese suchte man seit Cartesius in den angebornen Ideen.

Das practische Ich Fichte's als die reine Subjectivität im ersten Grundsatz gesetzt hat die Idee, das Noumenon, zum objectiven Erkenntnißprincip. Dieses war die Bestimmung der practischen Vernunft durch Kant, die aber nicht bloß ethisch sondern auch als Intelligenz practisch ist. In der Idee liegt der objective Grund ihrer Productivität im Erkennen und Wissen und sie ist Princip des Wissens in der Erkenntnißlehre. Dieses war der wahre Fortschritt über Kant hinaus. Schelling und Hegel nahmen die Idee empirisch als die Einheit des Denkens und Seyns, welche durch sie producirt werden sollte.

Die Ausdrücke „Reales und Ideales" für Natur und Geist, und weiter für Object und Subject zu nehmen, hat große Verwirrung angerichtet, und das Problem nur verdeckt, anstatt es ans Licht zu ziehen und es zu lösen. Ebenso verhält es sich mit dem Denken und Seyn. Als wenn der Geist nicht ideal und real als Geist wäre, als wenn das Seyn nicht ebenso das Seyn des Denkens wie des Gedachten heißen könnte! Anstatt vom Seyn zum Geist und vom Geist zum Seyn überzugehen, gehe man nur in das Seyn des Geistes, und erfasse dieses, um erst durch es zu einem andern zu kommen. Cogito, ergo sum heißt nicht, das Seyn außer dem Ich, sondern nur dieses in ihm setzen. Es handelt sich hierbei nicht um die Substanz, das metaphysische, sondern um das erkenntnißtheoretische Seyn, um das Ich als Erkenntnißgrund, welches den Seynsgrund erst sucht durch jenen. Fichte fordert das Recht, über das Ich hinauszugehen. Wer muthet ihm dieses zu? Es soll nur in sein eige-

nes Seyn tiefer hineingehen und es finden, erfassen, so wird er auch in ihm das Recht finden, über dieses Seyn, über das subjectiv-reale Ich hinauszugehen zum objectiven. Welche Verwirrungen liegen hier zu entwirren, um nur erst das Problem selbst aufzufinden und es festzustellen und zu lösen! Welche wohlfeile Weisheit, das reine Ich für das abstracte Ich zu nehmen, und es für eine bloße Abstraction zu halten! Sollen wir nicht zum concreten, realen Ich zu kommen suchen, statt es ganz aufzugeben! Allein das Problem ist längst vergessen.

Denken und Ausdehnung hat man wie Geist und Natur, Ich und Nichtich unterschieden, als wenn das Denken nicht selbst eine Ausdehnung und der Geist denkend selbst sich ausdehnte, und so seine eigene Natur setzte. Allein weil er kein eigenes Seyn hat, das ihn vom Seyn frei macht, und ihm die Macht über das Seyn verleiht, muß ihn das Seyn beschränken, und er kann nur als Beschränktes existiren; und so hat man, das Ich mit der Persönlichkeit identificirend, den Begriff dieser nur als Verendlichung angesehen. Der Geist vertieft sich in sich selbst, in sein eigenes Wesen und Seyn, und durch diese Vertiefung erweitert er sich in sich, gibt dem so gewonnenen Gehalt seine Gestalt, und erweitert diese fortwährend mit jenem Gehalt, welcher in der Vertiefung gefunden wird. Nicht in die Natur außer sich, sondern in sich steigt der Geist hinab, gewinnt sie und macht sie zur Basis seiner eigenen Selbsterscheinung, Selbstgestaltung. Nur durch die Naturbasis soll ihm diese Erhebung möglich seyn! Allein er soll ja die Natur außer sich, um mit Aristoteles zu reden, bezwingen, sie sich unterordnen, dazu muß er sich erst die Macht verschaffen durch Setzung seiner eigenen Natur. Allerdings ist diese in sich selbst vermittelt, aber nur durch sich, durch welche Selbstvermittlung er erst die Mittel zur Begründung und Vermittlung der Natur außer sich erhält. Auch der menschliche Leib ist durch die Natur vermittelt, allein nicht verursacht. Erst mit seinem Daseyn beginnt der Geist sich die ganze Natur unterzuordnen und sie nach seiner eigenen Natur zu gestalten, mit sich zu verbinden, sie an sich zu binden und sie zu beherrschen. Die-

ses ist nur durch seine eigenen specifisch neuen Kräfte möglich, die er unabhängig von der ihn vermittelnden Natur hat. Das vermag der Mensch freilich nur durch seine Seele und seinen Geist, aber auch beide können nur durch das Ich die höchste Macht über alles Seyn gewinnen.

Das Ich ist in seiner unbewußten Geschichte sich bewußt geworden, daß es ein außer dem Wissen bestehendes Seyn seiner selbst und außer ihm gibt, und hatte damit den Realismus anerkannt. Allein da dieses Seyn doch nur in idealer Form erscheinen und sich offenbaren kann, so ist es an sich real-ideal. Indem nun das Ich diese ideale Form als sein eigenes Seyn erkennt, durch welche es das Seyn außer sich bestimmen soll, so erkennt es die Uebereinstimmung dieses seines subjectiven und objectiven Seyns. Das Ich erkennt so die Realität des Seyns außer sich an, aber auch, daß es nur in seiner eigenen Form vollkommen gewiß und wahr erscheinen kann; und da diese Form eben selbst Erscheinung jenes Seyns, mithin dessen eigene Form ist, so sind hiermit der Realismus und Idealismus an sich vereint, und deßhalb können sie auch vom Ich vereinigt werden. Jedes Wesen erscheint in einer ihm entsprechenden Form, und zwar nothwendig, weil sie in seinem Wesen liegt. Das Ich ist aber die Form der Formen, welche in sich die Möglichkeit aller Formen des Seyns außer sich hat, und aus sich entwickeln kann.

Das Bewußtseyn der unbewußten Geschichte des Ich constatirt die Einheit des Wissens und Seyns, aber als bloße Thatsache, deren Nothwendigkeit das Ich selbst erst in seiner sich selbstbewußten Geschichte begründen soll. Es besitzt daher Erkenntnißformen, durch welche ihm jenes Seyn, wie sein eigenes, gegeben wird: Anschauungsformen, und solche in denen es von ihm gedacht wird. In beiden Formen ist dem Ich das Seyn in seiner sich selbst unbewußten Geschichte erschienen. Allein diese Geschichte ist eine solche, durch welche es sich erst als selbstbewußten Grund jener Nothwendigkeit hervorbringt. Es hat daher jene Formen erst selbst als apriorische zu begründen. Alsdann erweist das Ich eben hiermit die Wahrheit, daß das Seyn gar nicht an-

ders, als in seiner eigenen Form erscheinen kann. Die Anschauungs- und Denkformen in ihrer Verbindung begründen ein Wissen, und das Wissen des Wissens stützt sich auf deren Wahrheit, und hat sie eben erst in ihrer Nothwendigkeit zu begründen. Es gibt daher ein Wissen, in welchem die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn die Form des Gegebenen hat. Allein diese Form ist dann eine nothwendige, apriorische. Es gibt daher auch in der Erkenntnißlehre ein unmittelbar reales Wissen, in welchem das Wissen des Seyns die Form des Gegebenen, des Gegebenseyns hat. Damit stellt sie sich sogleich auf den Standpunkt der Einheit des Realismus und Idealismus, und vereinigt in sich in ihrem Princip das Erfahrungs- und Vernunftwissen, welche Einheit sie nun in ihrem ganzen Verlaufe in allen möglichen Formen zu begründen hat. Denn die unmittelbar gegebene Form soll eben von Schritt zu Schritt von ihr beseitigt, und so die freie Form des Wissens erlangt werden.

Das Ich ist aus seiner Erscheinung in der unbewußten Geschichte seiner selbst Ich geworden, aber es selbst hat als Ich an und für sich Formen seiner Erscheinung und seines reinen Wesens; es selbst hat eine ihm immanente phänomenologische und ontologische Entwicklung, und auf diese erst gründet sich das unmittelbare reale Wissen, aus dem das andere sich entwickelt. Damit wird das populäre Wissen erst als materielle Grundlage und nothwendige Voraussetzung des philosophischen begründet, und beide treten nun in ein positives, sich einander ergänzendes Verhältniß zu einander. Das Ich hat in seiner empirischen phänomenologischen Entwicklung seine verschiedenen Denk- und Erkenntnißformen als seine Erscheinung kennen gelernt, um ihre Nothwendigkeit und Apriorität durch sich selbst zu begründen. Es hat auch ferner das verschiedene Seyn kennen gelernt, die verschiedenen Objecte, an welchen diese seine Erscheinung und jene Erkenntnißformen sich entwickelt haben. Es ist sich so des verschiedenen Seyns der Wirklichkeit schon erfahrungsmäßig bewußt geworden. Allein diese empirische Erscheinung kann Nichts über das Wesen derselben entscheiden und ebenso wenig über In-

halt, Form, wesentliche und unwesentliche Bestimmung des natürlichen und geistigen Seyns. Es ist noch unkritisch in Ansehung aller dieser Fragen. Ueber diese kann es erst in der Erkenntnißlehre selbst entscheiden, welche ein Wissen dieses Wissens ist. Hier müssen nicht bloß die Apriorität, sondern auch vor allem der Werth und die Bedeutung der verschiedenen Erkenntnißvermögen zum Erkenntnißproblem werden. Hievon hängt die Bestimmung des möglichen erkennbaren Seyns ab, ob es empirisch, sinnlich-rational und ideal ist, und wie sich diese 3 Grundformen des Seyns zu einander verhalten. Es muß hier auch über die verschiedenen Formen des äußern und innern Erfahrungswissens, des sinnlich-realen und geistig-idealen entschieden werden. Dieses entscheidet dann auch über die verschiedenen Formen des durch sie erkennbaren Seyns. Wenn das subjectiv-reale Ich die Erscheinung seines objectiv-realen Wesens, dieses aber an sich sinnlich-geistiger Natur, die Einheit von Natur und Geist ist, so wird das objective erkennbare Seyn in diesem Wesen begründet seyn und als Zweck des Erkennens und Handelns erscheinen. In der empirischen Phänomenologie des Geistes erscheint das Ich nach seinem subjectiv- wie objectiv-realen Seyn, und dieses wird alsdann in der Erkenntnißlehre Inhalt seiner Erkenntniß.

Wenn das Ich die Form der Formen ist, so muß es die Formen des natürlichen, wie geistigen Seyns in sich tragen, und aus sich entwickeln können, um beides zu erkennen, ja es wird mit seinen Formen herunterreichen bis in die tiefsten Stufen der Natur, wie es über sich selbst hinausreicht in die Höhen des absoluten Wesens, oder in das übernatürliche, ideale Seyn. Es wird sich dort zu depotenziren, hier über sich hinaus zu potenziren im Stande seyn. Es ist in diesem Sinne die unendliche Potenz des Seyns oder die Einheit des Allgemeinen und Besondern.

Allein geräth hiermit nicht schon die Erkenntnißlehre gleich von vornherein in die Tiefen der Metaphysik, in ein Heer von Voraussetzungen, über welche doch erst innerhalb derselben entschieden

werden kann durch Entdeckung der Mittel für diese Entscheidung? Sie soll uns ja erst die Möglichkeit der Entscheidung über alle diese Fragen verschaffen. Antwort: Die Erkenntnißlehre nimmt nur das Wesen des Ich auf, wie es sich durch seine empirische Geschichte hervorgebracht hat, und entdeckt hierin die Bedeutung der Erfahrung als Voraussetzung für seine Erkenntniß, und macht sie dann zur Voraussetzung des philosophischen Wissens, begründet damit das populäre Wissen als die Grundlage und Voraussetzung für das philosophische, und nimmt endlich die so gegebenen Erkenntnißobjecte, den gegebenen Erkenntnißinhalt als Erkenntnißproblem in sich auf, um in sich selbst die Mittel und Wege zu suchen, sie zu prüfen nach Inhalt und Form, und über ihre Wahrheit und Unwahrheit, Schein und Realität zu entscheiden. Es wird daher das Erfahrungswissen im populären Bewußtseyn nach seinen verschiedenen Formen und seinem verschiedenen Inhalt der Philosophie als gegeben angenommen, und diese Annahme als nothwendige Voraussetzung ihrer eigenen Erkenntniß innerhalb der Erkenntnißlehre begründet.

Es ist dieses keine Entäußerung der Philosophie in das Erfahrungswissen, sondern eine Vertiefung in es, und eine Erweiterung zu ihm. Dazu ist sie aber genöthigt durch die Erkenntniß des Ich nach seinem objectiven und subjectiv-realen Wesen und den verschiedenen möglichen Formen und Standpunkten des Erkennens, wie es dieselben schon in seiner unbewußten Geschichte oder in seiner empirischen Phänomenologie inne geworden ist. Es wird so sich bewußt, daß die Wissenschaftslehre keine Denk- sondern Erkenntnißlehre ist, welche als Wissen des Wissens ein Wissen voraussetzt, es sich selbst hervorbringt, welches die Vereinigung von Anschauung und Denken und so von Erfahrungs- und Vernunftwissen ist. Daher hat das Ich auch eine transscendentale Phänomenologie, wie es eine empirische hatte, und beginnt mit seinen Erscheinungsformen, durch welche sich die seines reinen Wesens entwickeln. Jene begründen eben das unmittelbar-reale Wissen, in welchem dem Ich der Inhalt und die Form als gegeben erscheinen, weil es die Abhängigkeit vom Er-

fahrungswissen in sich selbst als nothwendig begründet. Aber es erkennt auch hiermit seine weitere Aufgabe, das Erfahrungswissen innerhalb seiner selbst nach Inhalt und Form zur Gewißheit und Wahrheit zu erheben. Es beweist das Ich in dieser Anerkennung seiner Abhängigkeit vom populären Wissen eben seine Freiheit und Selbstständigkeit darin, daß es über es hinausgeht und sich der Idee des Wissens in seiner freiesten Form bemächtigt, um sie zum Maaßstab und Kriterium jedes, folglich auch des populären Wissens zu machen. Wenn die Erkenntnißlehre ein Wissen des Wissens ist, so hat sie eine empirische Phänomenologie des Geistes zur Voraussetzung, aus der sie entsteht und in Bezug auf welche sie sich entwickelt und vollendet.

Fichte hat als das Wesen des Ich das Thun und die in sich zurückgehende Thätigkeit bezeichnet. Allein damit ist das phänomenologische und transscendentale Ich nicht wesentlich unterschieden. Denn auch die empirische Phänomenologie des Ich entwickelt sich durch die in sich zurückgehende Thätigkeit dieses, nur daß ihm diese nicht zum Object des Wissens wird oder es sich in ihr noch nicht als Subject und Grund dieser Thätigkeit weiß. Es weiß nur die Objecte, in Bezug auf welche es sich in sich reflectirt, nicht seine sie setzende Thätigkeit und sich so nicht als Subject und Grund derselben. Es ist also hierbei noch auf andre Objecte, als sich selbst bezogen, und reflectirt sich in dieser Beziehung in sich selbst. Darin besteht seine empirische phänomenologische Thätigkeit. Erkenntniß=theoretisch oder transscendental wird diese Thätigkeit erst, wenn es diese weiß und sich als Object und Grund derselben setzt. Aber nur durch seine Erkenntnißvermögen reflectirt es sich in sich, und auch diese erfaßt es noch nicht als seine Producte und sich als ihr Subject und Grund in seinem Produciren derselben. Sie sind ihm nur mit den Objecten, an denen sie sich entwickeln, gegeben. Es bemerkt hier noch nicht seine eigene Thätigkeit und die Reflexion in sich, durch welche jene möglich und wirklich wird. Dies ist eben die empirische phänomenologische Entwicklung des Ich oder seine unbewußte Geschichte genannt worden. Das, was hier geschieht,

geschieht von und durch das Ich, aber ohne daß es dieses selbstbewußt weiß. Es ist dies ein Bewußtseyn, durch welches sein Selbstbewußtseyn entsteht. Das Denken, welches auf diesem von außen und innen Gegebenseyn beruht, ist ein dogmatisches, empirisches Denken, und das reine Ich entsteht gerade durch dieses Bewußtseyn und wird so reines Selbstbewußtseyn oder reines Ich. Denn damit wird es sich als Grund seiner Erkenntnißvermögen bewußt, und diese werden jetzt nicht bloß von den Objecten unterschieden und geschieden, sondern auch an und für sich Objecte seines Erkennens, die nun auch mit Selbstbewußtseyn aus ihm zu produciren sind. In ihm erscheinen dem Ich die verschiedenen Erkenntnißmöglichkeiten, durch welche die Erkenntnißlehre erst entstehen und sich entwickeln kann. Allein die Erkenntnißvermögen stammen doch nur aus dem Ich, weil dieses selbst aus seinem objectiven Wesen stammt, und daher sind auch die Objecte, an welchen ihm seine Erkenntnißvermögen als Functionen erscheinen, Erscheinungen jenes Wesens, aus welchem auch seine Erkenntnißvermögen stammen. Das Wesen des Geistes erscheint in der natürlichen und geistigen Welt als Einheit beider. Mit diesem Bewußtseyn offenbart sich das Ich nun als die Einheit seines objectiv- und subjectiv-realen Wesens an der Spitze der Erkenntnißlehre. Denn nur unter dieser Voraussetzung gibt es ein Wissen des Wissens, das Wahrheit d. h. Uebereinstimmung des Denkens und Seyns ist, und die Erkenntnißlehre ist ja ein Wissen dieses Wissens. Allein diese Einheit des subjectiv- und objectiv-realen Wesens des Ich ist doch zunächst eine unmittelbare, unmittelbar-reale und das Wissen derselben ist ein unmittelbar reales Wissen. Es besitzt daher das Ich selbst in seinen Erkenntnißvermögen die Bedingung zu diesem Wissen. Es hat selbst sich zu entwickeln oder eine sich bewußte Geschichte, in welcher es sich nach und nach in seinem reinen Wesen erst durch seine Erscheinung hervorbringt oder es hat eine transscendentale Phänomenologie als Voraussetzung seiner transscendentalen Logik, in welcher es sich in seinem reinen Wesen setzt.

Es erscheint also die unmittelbare Einheit des subjectiv-

und objectiv-realen Wesens des Ich in der Form des Gegebenseyns, weil es sich selbst in der Form der Anschauung und Vorstellung erscheint. In dieser Erscheinung begründet es nun das unmittelbar reale Wissen des vorwissenschaftlichen oder populären Bewußtseyns. In seiner empirischen Phänomenologie entwickelt sich die Philosophie selbst in dieser Form oder als dogmatisches Wissen und Dogmatismus, in welchem die Idee des Wissens die Form des Gegebenseyns hat. In der transscendentalen Phänomenologie erkennt es diese Form als eine nothwendige Voraussetzung seiner eigenen Entwicklung, weil es seine Entwicklung als Ich nur mit seinen Anschauungs- und Vorstellungsformen beginnen kann und daher in dieser Entwicklung durch sie nur phänomenologisches Ich ist, welches durch sie sein reines Wesen vermittelt und als solches sich offenbart.

Der Uebergang von der empirischen Phänomenologie des Ich zu der erkenntniß-theoretischen oder transscendentalen ist vermittelt durch das Bewußtseyn des Ich, daß jene sein eigenes Thun ist, durch welche es sich eben zum reinen Selbstbewußtseyn erhebt und damit die Erkenntnißlehre und in ihr die transscendentale Phänomenologie wie alles Weitere begründet. So erscheint dem Ich alles Seyn außer ihm als Nichtich, welches es in seine Form umzuwandeln hat. Damit verhält das Ich sich skeptisch gegen das Seyn, d. h. es erscheint ihm alles Seyn ungewiß, aber mit der Forderung desselben an es, dasselbe in die Form der Gewißheit und Wahrheit zu erheben oder zu begründen. Dieses vermag es nur durch die Idee des Wissens. Diese wird ihm daher in diesem Sinne zum Object. Aber sie erscheint ihm selbst zuerst in unmittelbarer Form der Gewißheit und Wahrheit, weil sich das Ich selbst unmittelbar in seinen phänomenologischen Formen Object wird, und sich nur in ihr entwickeln kann. Allein hiermit erkennt es, daß das nichtphilosophische Wissen selbst die Idee des Wissens zur Voraussetzung und Grundlage, daß es dieselbe selbst in dieser Form zum Object hat. Damit wird das nichtphilosophische Wissen als ein reales, nicht bloß Scheinwissen anerkannt und so selbst zur Grundlage und Voraussetzung

des rein philosophischen Wissens gemacht; es fällt so innerhalb, nicht außerhalb der Erkenntnißlehre. Es ist kein bloßes Nichtich, sondern seinem innern Wesen nach Ich, und in diese Form hat es das philosophische Wissen zu erheben.

Es ist jenes nichtphilosophische Wissen, wenn anders das Wissen Wissen wird, durch Einsicht in seinen Grund ein Wissen. Nur ist diese Einsicht keine philosophisch vermittelte und begründete. An und für sich ist sie aber begründet.

Die Philosophie hat die Selbstständigkeit des nichtphilosophischen Wissens vor Allem anzuerkennen und zur Grundlage ihres eigenen Wissens zu machen, sich nicht, wie die absolute Philosophie, an seine Stelle zu setzen, oder es nur zur empirischen, sondern vielmehr zur transscendentalen Phänomenologie des Geistes zu machen.

Jede einzelne außerphilosophische Wissenschaft hat ihr bestimmtes Object und die Idee desselben zur Voraussetzung ihrer Entwicklung und Geschichte. Die Form der Gewißheit und Wahrheit hängt so von diesem Object und dieser Idee ab. Die Religion, Kunst und Philosophie unterscheiden sich nicht formell, wie in der Hegel'schen Philosophie, sondern durch ihren Inhalt und ihre verschiedenen Ideen von einander. Die Philosophie ist daher auch keine bloße Wissenschaftslehre, sondern diese ist nur eine Voraussetzung für die Metaphysik und Realphilosophie. Von dieser richtigen Erkenntniß hat daher die Erkenntnißlehre gleich auszugehen, und es ist ihr dieses durch ihre empirische und transscendentale Phänomenologie geboten.

Die Phänomenologie des Geistes, wie sie bei Herbart, Hegel und Andern erscheint, ist eine bloß empirische, welche in der analytischen und synthetischen Methode des vorkantischen empirischen Rationalismus und sinnlich-empirischen Realismus stehen geblieben ist. Da diese Systeme das Realprincip der Erkenntniß nicht besitzen, so gibt es für sie keine productive, schöpferische und im wahren Sinn genetische Methode. Die richtig verstandene Lehre Kant's von dem Primat der practischen Vernunft über die theoretische, so daß diese selbst an sich practisch

ist oder wird, fordert jenes Realprincip, und bringt die wahrhaft genetische Methode hervor. Denn alsdann hat die theoretische Vernunft die Idee des Wissens zum Princip des Erkennens, welche der Vernunft die Productivität verleiht und die unbekannte Wurzel des Verstandes bekannt macht, welche das reale Ich ist. Wie sich das populäre Wissen zum philosophischen verhält, was jenem mangelt der Form und dem Inhalt nach, ob es Widersprüche hat, und worin sie bestehen, und alle weiter hierher gehörenden Fragen können nicht von der Logik, sie sey formal, wie bei Herbart, oder metaphysisch, wie bei Hegel, sondern allein von der Erkenntnißlehre und zwar innerhalb derselben entschieden werden. Daher kann nicht in diesem Sinne mit dem Zweifel begonnen werden. Dieser entsteht innerhalb der Philosophie als eine Form ihrer eigenen Entwicklung, wenn sie aus dem dogmatischen Wissen heraustritt. Dieses wäre aber in demselben Sinn ein Scheinwissen, wie das populäre Wissen, wenn man dieses für solches hält. Es muß ein Wissen vorhanden seyn, aus welchem der Zweifel entsteht, der daher nicht von außen gegen das nichtphilosophische Wissen hervortritt. Die gewußte Ungewißheit ist ein Wissen, welches aus dem populären Wissen und dem dogmatischen Wissen der Philosophie selbst entsteht, und Beseitigung der erkannten Ungewißheit fordert, die Erkenntnißlehre nöthigt, in sich selbst die Mittel hierzu zu suchen. Diese sind aber ganz andere, als Herbart und Hegel suchten und in Anwendung bringen. Nicht die formale und metaphysische Logik, sondern die Erkenntnißlehre vermag die Aufgabe zu lösen. Denn jene ist ein Denken des Denkens, diese ein Wissen des Wissens. Jene setzt ein bloßes Scheinwissen voraus, welches sie denkt, diese ein wirkliches Wissen, welches sie denkend erkennt, und damit dasselbe erst nach seinem Werth und seiner Bedeutung, seiner Wahrheit und Unwahrheit, Gewißheit und Ungewißheit zu beurtheilen im Stande ist. Bei Herbart hat es die theoretische Erkenntniß nur mit Begriffen zu thun und die practische mit Ideen, bei Hegel beide nur mit Begriffen, welche von ihm für Ideen ausgegeben werden. Damit fehlt freilich auch hier, wie dort, das Realprin-

cip und es herrscht daher auch an der Stelle der aus ihm folgenden genetischen, schöpferischen die analytische und synthetische Methode. Die synthetische Methode setzt allgemeine Begriffe und Grundsätze an die Stelle des Princips, und kann daher auch nicht das Besondere aus ihm produciren, sondern nur als analytisch in ihm enthalten entwickeln; und es wird so das unbestimmt Allgemeine zum Princip gemacht. Das Reale Herbart's ist nur ein solcher von ihm angenommener Grundsatz, den er zum Princip macht. Daher fängt auch Hegel's Phänomenologie mit dem zweiten Grundsatz Fichte's an, so daß das Verhältniß des Bewußtseyns zu dem Seyn die Form des reinen Gegebenseyns hat. Das Bewußtseyn sowohl, wie der Gegenstand, das Seyn, auf welches es bezogen ist, sind gegeben, und ebenso ihr Verhältniß zu einander. Es fehlt mit dem Princip der Grund zur Production derselben. Dieselbe Methode befolgt auch die Logik Hegel's. Das Seyn und Nichts sind ebenso empirisch gegeben und beziehen sich so aufeinander. Der Vorgang soll ja hinter dem Rücken des Bewußtseyns geschehen. Es fehlt hier das Princip und die Setzung durch es gänzlich; und wie der Anfang, so der Fortgang und das Ziel. Es gehen nicht aus der ursprünglichen, realen Einheit die Unterscheidung und die Unterschiede hervor, und diese finden auch keine Vermittlung und Verbindung durch sie. Das treibende dialectische Princip ist nicht jene Einheit, sondern der angenommene Widerspruch. Es ist dieses überall nur eine empirische Phänomenologie des Geistes, welche gar nicht zur transscendentalen gelangt. Der Uebergang vom Bewußtseyn in der ersten zum Selbstbewußtseyn in der zweiten ist kein formaler, sondern realer, durch ein neues Princip bedingter.

In gleicher Weise verfährt auch Schelling's negative Philosophie; sie analysirt die Erfahrung, und gewinnt so ihre Begriffe, analysirt diese wieder, und dieses ist ihre synthetische Entwicklung. Die Einheit des Denkens und des Seyns ist empirische Annahme, statt daß sie in der Erkenntnißlehre gesucht, gefunden und begründet wird. Bei dieser analytischen und syn-

thetischen Methode ist das, was Anfang als Realgrund seyn soll, der Geist, Gott, Ende. Der Geist resultirt aus der Natur, Gott aus der Welt.

Die richtige Erkenntniß, daß die practische Vernunft den Primat nicht bloß vor, sondern in der theoretischen hat, muß die Philosophie hier völlig umwandeln. Sie erfordert sowohl für die Formalphilosophie, als auch für die Metaphysik und Realphilosophie ein Realprincip und eine schöpferische, wahrhaft genetische Methode. Das menschliche Ich, als Princip der Erkenntnißlehre, ist Realprincip, welches die Erkenntniß auf Grund ihrer Idee erzeugt, wie das göttliche Ich Realprincip der Metaphysik und Realphilosophie, welches sich selbst und alles Seyn außer ihm sich erzeugt. So ist eine wahre Formal- wie Realphilosophie möglich, welche den wahrhaft genetischen und naturgemäßen Weg gehen, der, wie Schelling sagt, die Ordnung der Dinge herstellt. Eine Philosophie der That in diesem Sinne ist nur durch den Primat der practischen Vernunft in der theoretischen möglich. Kant hat durch seine Lehre von dem Primat der practischen Vernunft eine Philosophie der That gefordert, die er selbst hätte anfangen können zu begründen, wenn er seine 3 Kritiken zur empirischen Phänomenologie des Geistes gemacht, und mit der in der letztern gefundenen unbekannten Wurzel des Verstandes seine Transscendentalphilosophie hätte beginnen wollen. Dann hätte er in jener Phänomenologie durch die analythische und synthetische Methode das Princip gefunden und mit ihm die productive genetische Methode.

Diese Forderung Kants ist bisher unerfüllt, ja sogar ganz unbeachtet geblieben. Wenn durch meine Philosophie die Philosophie der That soll möglich geworden seyn*), so habe ich eben auf die eigentliche Quelle dieser Möglichkeit hingewiesen, halte aber die Verwirklichung dieser Möglichkeit für die eigentliche

*) L. Schmidt: Grundzüge der Einleitung in die Philosophie mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That. Gießen 1860.

Aufgabe unsrer Zeit, an deren Lösung ich Mitarbeiter zu werden suche.

Welche Bedeutung übrigens die bisher besprochene empirische und transscendentale Phänomenologie der Erkenntnißlehre für die Lösung dieser Aufgabe, sowie auch insbesondere für die Stellung und Lösung der Aufgabe der Metaphysik und Realphilosophie hat, sowie auch die weitern Formen des phänomenologischen Wissens wird sich erst später zeigen.

Nirvana.

Von Moriz Carriere.

Es ist ein seltsames Räthsel daß die verbreitetste Religion auf Erden die Vernichtung als das Ziel und das Nichts als das Princip alles Lebens erklärt haben soll, während gerade das Wesen der Religion darin besteht, daß der Mensch in ihr Halt und Trost für den Schmerz des Daseyns findet, daß er im Glauben an eine sittliche Weltordnung auf die Lösung der gegenwärtigen Widersprüche, auf ihre Ausgleichung und auf die Vollendung des Irdischen in einem künftigen Leben hofft, daß er sich abhängig fühlt und getragen zugleich von einem höhern Wesen als er selbst sey. Wenn Hegel das als das Grunddogma des Buddhismus hinstellt, daß alles aus dem Nichts hervorgegangen und wieder dahin zurückkehre, daß Gott als das Nichts bestimmt werde, so sieht er seiner Logik gemäß in dem Nichts das reine Seyn, und ist geneigt mit dieser Bestimmung die Geschichte der Religion und des Geistes zu beginnen, so sehr dies der Wirklichkeit widerstreitet, in welcher der Buddhismus nichts Anfängliches ist, sondern eine später durch die Philosophie hervorgearbeitete Entwicklungsstufe des indischen Bewußtseyns bildet. Ueberall sagt sonst der gesunde Menschenverstand, wie der Augenschein lehrt und das Nachdenken es bestätigt: Aus Nichts wird Nichts; hier sollen auf einmal hunderte und aber hunderte von Millionen

Menschen das Gegentheil annehmen; der Gedanke der Vernichtung, der sonst der Natur des Geistes ein Grauen einflößt, soll auf einmal als die höchste Beseligung angenommen werden.

In Adolf Wuttke's Geschichte des Heidenthums lesen wir gleichfalls, daß im Buddhismus die Seelenwandrung zum Ziel die Erreichung der höchsten Erkenntniß und Sittlichkeit habe, und finden dies Ziel in demselben Satze näher so bestimmt: das Eingehen in das Nirvana, das reine Nichtseyn, das vollkommne Verlöschen in Nichts. Aber ist das kein handgreiflicher Widerspruch? Das reine Nichtseyn ist doch offenbar gar nichts, wie kann es da überhaupt eine Erkenntniß und Sittlichkeit, wie kann es gar die höchste genannt werden? Wuttke fährt fort: „das innere Wesen der Welt ist die Nichtigkeit, und dieses Wesen muß zuletzt durch alles unwahre Daseyn hindurchdringen, muß alle Formen des Seyns von sich abstreifen, alle Entwicklung muß zur Auflösung in das Nichts hinführen, und zuletzt wird alles was es am Anfang war, die große Ruhe des Nichts!" Wenn man da nur wüßte woher die Formen des Seyns für das Nichts kommen, wie es seine große Ruhe verlassen hat!

Indeß selbst Burnouf in dem grundlegenden Werk über den Buddhismus und Köppen in der lichtvollen Darstellung und Geschichte dieser Weltanschauung nehmen als das Ziel wie den Gegensatz des gegenwärtigen Lebens das Nichts; Nirvana ist ihnen das völlige Vergehn, der Buddhismus das Evangelium der Vernichtung. Köppen und Max Dunker erwähnen, daß kräftige Völker nach der Bewahrung des Lebens, nach persönlicher Unsterblichkeit streben, die ruheliebenden Indier aber durch den Druck der weltlichen und geistlichen Tyrannei und durch die Furcht einer fortwährenden Erneuung solches qualvollen Daseyns in der Seelenwanderung dahin gebracht worden seyen, das Heil im Vergehen, im Tode zu suchen. Das wäre also ein Schritt der Verzweiflung, und es ist nur räthselhaft wie auch andre Völker ohne geistliche Tyrannei oder Kastenherrschaft, wie die Mongolen, die Chinesen, die sich ganz wohl fühlen, diese Lehre gleichfalls angenommen und sich durch sie beruhigt finden. Köppen ver-

weist auf Schopenhauer, der allerdings in seiner Weltbetrachtung so pessimistisch ist wie Buddha, und in der Verneinung des Willens zum Leben die wahre Erlösung sieht. Schopenhauer seinerseits verweist auf die Askese der Heiligen, die aber durch dieselbe nicht die Vernichtung, sondern den Himmel, die Gemeinschaft mit Gott verdienen wollen. Schopenhauer sieht nicht im Welteroberer, sondern im Weltüberwinder die erste menschliche Größe, und stellt an den Schluß seines mit Recht berühmt gewordenen Werkes die tiefsinnigen Worte: „Wenden wir den Blick von unsrer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen welche die Welt überwanden, in denen der Wille zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selber frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehn abwarten, so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Uebergangs von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüthes, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sichres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unsres eignen durch den Contrast in vollem Licht erscheint... Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist allen denen in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsre so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts."

Diese Stelle kann uns zum Verständniß des Buddhismus führen. Das Nichts ist eben relativ. Wäre für Buddha die irdische Welt das wahre Seyn, dann wäre das Jenseits, ihr Gegensatz, allerdings das reine Nichts. Aber die Welt ist ihm

vielmehr ein bloßes Werden, ein immerwährendes Verändern und Vergehen, womit sie gerade selbst ihre Richtigkeit beweist; der Gegensatz dieser äußern Scheinexistenz ist die in sich seyende Ruhe des einen wahren Seyns und sein ewiges Bestehen. Das Verlöschen der Endlichkeit ist der Eingang in die Unendlichkeit. Nirvana, das gesteht dann auch Köppen zu, ist die Vernichtung des Schmerzes und alles dessen was das Wesen der Seele nicht ausmacht, was sie auch hier schon abthun kann und soll. Nirvana ist das Jenseits der Sansara, des Wechsels von Geburt und Tod, der Herrschaft der Zeitlichkeit; Nirvana wird als selige Ruhe, als höchstes Gut gepriesen; das reine Nichts kann kein Gut genannt werden, weil es eben gar nichts ist. Bei dem Eingang in Nirvana wird das denkende Princip erhalten; Buddha sagt selber von sich daß er zum andern Ufer gelangt sey; da er es selbst sagen kann, ist also seine Persönlichkeit bewährt. Wenn darum Julius Mohl auch ohne Beweis Nirvana für die Vereinigung mit Gott erklärt, so hat er das Rechte getroffen. Nirvana ist der andre Ausdruck für das Einswerden mit Brahma bei den Brahmanen. Damit stimmt Bunsen überein, wenn er sagt: „Buddha's Lehre wurzelt in denselben ethischen Grundsätzen welche die Gottesfreunde in Straßburg und Köln predigten, Eckard, Tauler, Suso: Entselbstung ist die Bedingung alles göttlichen Lebens; wer ohne Begehr ist, sich selbst abgestorben, der lebt im Wahren."

Meister Eckard lehrt, daß Gott das allein wahre Wesen sey; daher die Sehnsucht aller Dinge in ihren Ursprung zurückzukehren, der Endlichkeit sich zu entledigen und in die Ruhe der göttlichen Einheit einzugehn. Dazu bedarf es der Gelassenheit. Der fliegende Schatten, das Zeitliche, kann den Menschen nicht trösten im Schmerz der Entzweiung; er muß herausstreben zur Einheit, indem er der Welt entsagt, die Begierde verläßt, die Selbstsucht aufgibt; wenn er sich selbst und alles was nicht Gott ist in sich vernichtet, dann bleibt und lebt das wahre Wesen Gottes in ihm, in welchem alles Getheilte in ihm vereinigt ist. Damit habe ich schon in der „Philosophischen Weltan-

schauung der Reformationszeit" die indische Lehre vom Verwehen oder Verlöschen der Seele in der Gottheit (Nirvana) verglichen; hier füge ich einen ganz ähnlichen Ausspruch Fichte's an: „So lange der Mensch noch etwas selbst zu seyn begehrt, konnte Gott nicht zu ihm; sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem." Das ist es: die Selbstsucht, der Sonderwille, der Eigenwille muß überwunden werden, dann vereinigen wir uns mit dem allgemeinen und ewigen Willen, mit Gott, und werden ein Glied und Moment seines seligen Lebens. In Bezug auf die Gelassenheit sagt auch Goethe einmal so schön: „Wenn du stille bist, wird dir geholfen."

Vor anderm aber kann uns das herrliche Büchlein von der deutschen Theologie in seiner abendländischen Sprache ein Schlüssel für die morgenländische Buddha's seyn. Die Welt ist jenem das Stückwerk, Gott das Vollkommene. Wenn Endliches am Endlichen hangt, bleibt ihm das Vollkommene unerkannt. Es muß sich selbst als ein eigenes Wesen aufheben um sich in Gott zu finden. Der Mensch muß herausgehen aus seinem Hangen an der Creatürlichkeit und muß eingehn in Gott. Soll die Seele selig werden, so muß das Eine allein in der Seele seyn. Daß der Mensch eingehe in die Einigung, das heißt nichts anders denn daß man lauterlich, einfältiglich in der Wahrheit sey mit dem ewigen Willen Gottes, oder auch zumal ohne Willen sey, und der geschaffene Wille geflossen sey in den ewigen Willen, und darin verschmelzet sey und zu nichts worden, also daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse. Wenn aber alle Willen Ein vollkommener Wille sind, da erkennt und liebt ein Jeglicher alles in Einem und Eines in allem, und ist er vergottet; und das ist die Seligkeit. Das ist Nirvana, würde der Indier sagen.

Wollen wir dies nun in seiner Eigenthümlichkeit begreifen, so müssen wir die Sache im Zusammenhang der indischen Geistesentwicklung auffassen.

In den ältesten Urkunden Indiens, den vedischen Hymnen,

steht sowohl der eine himmlische Lichtgott des Arierthums im Hintergrund, als die Annahme vieler Götter oft wieder von monotheistischen Gedanken durchbrochen wird, gerade umgekehrt wie die Juden von der Verehrung des einen geistigen Gottes häufig in einen naturalistischen Polytheismus zurückfallen. In dem Gotte zu dem man gerade betet, wird die ganze Gottheit angerufen, ja er wird oft auch mit den Namen andrer Götter genannt, die damit als Personificationen besonderer göttlicher Eigenschaften oder Offenbarungen erscheinen; gegen das Ende der Vedenzeit macht sich das deutliche Bestreben geltend die vielen Götter wieder zur Einheit zu sammeln. Und durch das Priesterthum, das sich allmählich ausbildete, ward Brahma, der Geist des Gebets, der Andacht, selbst ein Gebilde priesterlicher Dichtung, zum Träger dieser Einheit. Durch das Gebet glaubte man Einfluß auf die Götter zu üben, der Geist des Gebets war damit das in allen Göttern Mächtige, das in ihnen waltende Heilige, und das nahm man nun als das ursprüngliche und eine Wesen, dessen Erscheinungen, Ausstrahlungen die Götter und die Dinge der Welt seyen.

Mittlerweile war das indische Volk vom Indus nach den Gangeslanden hinabgezogen, deren Eroberung einen kriegerischen Adel und die Königsmacht ausbildete, und wie es dort seßhaft wurde, so ließen die Einflüsse der Natur sehr bald die Anlage zur Ruheliebe, zur Betrachtung und Träumerei sich völlig entfalten. Die Gluth der Sonne, die Schattenkühle der Wälder, die Fruchtbarkeit des Landes luden zu einem Leben der Muße, die Ueppigkeit und der Formenreichthum der Natur riefen die Phantasie zum Wetteifer auf, der Wechsel des Keimens, Blühens und Welkens erweckte das Nachdenken nach dem bleibenden und einigen Grunde dieser Mannigfaltigkeit. Und wie die menschliche Seele das Eine und Beharrliche ist in der Vielheit der Glieder und den Veränderungen des Leibes, so fand man in einer Weltseele den Grund und das Wesen aller besondern Erscheinungen, die aus ihr hervorgehen und zu ihr zurückkehren, die ihnen einwohnt. Man brachte diesen Begriff mit Brahma

zusammen, und erfaßte ihn als die ewige geistige Einheit, als den geheimnißvollen Grund und das innere Wesen des Alls. Er ist der Quell von dem alles ausströmt, und die Aufgabe ist wieder zu ihm sich zurückzuwenden, wieder in ihn einzugehn, dadurch seiner Ruhe, seines Friedens theilhaftig zu werden.

In den brahmanischen Erläuterungen zu den Veden wird mit immer neuen Gleichnissen das All als die Entfaltung der Weltseele oder Brahmas dargestellt. Darum sind alle Dinge mit einander verwandt, denn es ist Ein Wesen in ihnen, und darum kann man vom Menschen gegenüber von Allem sagen: das bist du. Das Meer der Erscheinungswelt mit Geburt und Tod verschwindet wie eine Phantasmagorie, wie ein Traum vor dem Auge des Geistes, der das Eine erkennt, es in sich und sich in ihm findet. In dem seligen Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen wird der Mensch selbst Brahma. Ein Weiser befragt den Tod nach der Lösung des Zeifels, ob der Mensch, wann er gestorben, noch sey oder nicht; lang sträubt sich der Tod, dann verkündet er das Geheimniß: Tod und Leben sind nur zwei Phasen der Entwicklung; der wahre Weise erkennt sich in seiner Einheit mit dem Allgeist, und damit ist er über den Wechsel der Dinge, über Tod und Leben erhaben. Hier sehen wir also schon die Erhebung über das Endliche und Zeitliche und das Einswerden mit Gott als das Ziel bezeichnet; es ist das was Buddha Nirvana nennt.

Die indische Philosophie, so weit sie diese Gedanken nicht sowohl zu beweisen als in den Veden nachzuweisen suchte, erhielt den Namen Vedanta, Ende der Veda. Soweit sie aber selbständig das Wesen der Dinge zu erforschen strebte, hieß sie Mimansa, Forschung, und da schlug sie die zwei Wege ein die wir auch in Griechenland bei den Eleaten und Atomisten, in der Neuzeit bei Spinoza und Leibniz, Hegel und Herbart finden. Man ging entweder von der Idee und dem Allgemeinen aus, oder sah die Principien im Individuellen und seiner Vielheit, woran sich sofort der Gegensatz einer idealistischen und einer realistischen Richtung anschließt. Die Anfänge in Indien sind die

ältesten in der Menschheit, sie liegen bis in's siebente Jahrhundert vor Christus zurück.

Zunächst erkennt die Philosophie in Brahma die Weltseele und damit das reine und allein wirkliche Wesen. Die Welt ist mit ihrer Vielheit und ihrem Wechsel nur Erscheinung; der Mensch soll sich vom Vergänglichen ab zum Wandellosen wenden; wer sich der Sinnlichkeit und den Begierden hingibt, verfällt ihrem Strudel; wer sich über sie erhebt und das Eine erkennt, vereinigt sich mit ihm und befreit sich zu seiner Wahrheit. Ward hier die Natur als Ausfluß und Verdichtung des geistigen Seyns bezeichnet, und ihrer Mannigfaltigkeit die Realität abgesprochen, da sie ja in rastloser Auflösung wieder in ihren Grund zurückkehre, und nicht bestehe, so blieb die Frage wie denn das Eine dazu komme daß es sich zur materiellen Welt und ihrer Vielheit entfalte, und man bezeichnet das als ein Spiel Brahmas:

Zahllose Weltentwicklungen gibts, Schöpfungen, Zerstörungen;
Spielend gleichsam wirket er dies, der höchste Schöpfer für und für.

Kühnere Geister gaben die Antwort damit, daß sie die Wirklichkeit der Welt leugneten, für einen bloßen Schein, für ein Blendwerk der Einbildungskraft erklärten, für eine Täuschung, welche aufhöre indem sie erkannt werde. Das Verlangen der Weltseele sich zu offenbaren, läßt wie ein Bild im Wasser den Wiederschein der Welt vor ihr vorüberziehn; dieser Zauber der Maja verstrickt die Sinne, aber das Denken durchbricht ihn. Es ist nur Ein Geist, die Seelen sind Strahlen seines Lichts, das Seyende in ihnen ist Er. Nur durch die Maja, die Täuschung der Phantasie, glaubt der Mensch außerhalb seiner zu sehen was in ihm ist, glaubt er einer äußern Welt mit Schmerzen und Freuden unterworfen zu seyn, während er doch ungetrennt von Brahma lebt, der das eine Wesen in Allem ist. Wer so sein Selbst als das allgemeine Selbst erfaßt, sich in Gott erfaßt, für den hören alle Scheindinge auf, der sieht nur das eine sich selbst gleiche Leben in allen; in ihm ruhend ist er befreit vom Wechsel der Zeit, vom Leid der Erde, denn er weiß daß darin

keine ewige Wahrheit ist, und in das allein wahre Seyn sich versenkend fühlt er dies und nur dies auch in sich, sagt er: Ich bin Brahm. — Buddha drückt das aus: Ich bin am andern Ufer, im Jenseits; das ist Nirvana.

Wie wir indeß auch die Kühnheit bewundern, mit welcher diese indischen Weisen das Zeugniß des Gedankens, der nach Einheit und Ewigkeit im Seyn trachtet, über die Meinung der Sinne stellten, und die Sinnenwelt, die Materialität, die in ihrer Handgreiflichkeit den Menschen für das Reale gilt, geradezu für Schein und nichtig erklärten, immerhin blieb unerklärt, woher der Schein der Vielheit in dem ruhenden Einen, der Schein der Körperlichkeit in der Weltseele komme. Die Natur und ihre Mannigfaltigkeit drängte sich dem Bewußtseyn immer wieder auf, und eine zweite philosophische Richtung, die Sankhja, an ihrer Spitze Kapila, fragte nach der Ursache der Erscheinungswelt, und fand sie in einer ursprünglichen Vielheit der für sich wirklichen Seelen und in einer ursprünglichen Natur. Aus dieser gehn alle materiellen Dinge hervor, aber das Licht kann nicht aus der Finsterniß stammen, die Intelligenz bedarf eines eignen Princips, und das sind die Seelen. Die Einwirkung der Intelligenz auf die Natur ist die Scheidung der Elemente, die Bildung der Dinge. Die Seele in sich ewig, bekleidet sich mit dem Stoffe des Körpers, aber soll nicht von ihm gefesselt, sondern frei seyn; die Enthüllung und Befreiung des Menschen ist seine Lösung von den Banden der Sinnlichkeit, die Erhebung in seine geistige Wesenheit, mag auch die körperliche Natur noch bestehen, wie der Umlauf eines Rades vermittelst des einmal gegebenen Anstoßes noch fortdauert. So wird hier die Selbstheit des Menschen durch die Erhebung über die Materie gewonnen, und der Zweck ist, daß das Individuum sich dem rastlosen Umtriebe der Welt entziehe, in seiner Innerlichkeit von äußerem Glück und Leid sich nicht anfechten lasse, zu einem auf sich selbst beruhenden, sich selbst genügenden ewigen Seyn verlange.

Wenn wir nun wissen, daß Buddha sich zur Philosophie Kapila's bekannte, so werden wir festhalten dürfen, daß Nirvana

auf dieser Grundlage nicht der Untergang der Seele, sondern nur der Eingang in das reine selige oder seelische Seyn, die Erhebung über die wechselvolle materielle Welt seyn konnte. Die Seelen sind ja bei Kapila selbst ewige Principien, und zwar in ihrer individuellen Vielheit; aber aus Leid und Verstrickung der Außenwelt sollen sie sich in die Ruhe des rein innerlichen und einigen Seyns retten. Das ist der Hafen Nirvana's. Da kommt die Seele in Wahrheit zu sich selbst.

In ihrem Ziel, in der Ueberwindung der Welt, in der Ruhe des Gemüths durch die Einkehr in die reine Geistigkeit sehen wir, sind beide philosophische Richtungen einig. Aber wie sie selbst im Gegensatz verharren und die eine von der Einheit nicht zur Vielheit, die andere von der Vielheit nicht zur Einheit kommt, so bleiben sie beide im Dualismus, indem die Sankhjalehre Natur und Seele neben einander stellt, die Mimansa aber nicht dazu fortgeht den Schein der Welt als Erscheinung, als Selbstentfaltung des Wesens zu begreifen. Der Grund davon liegt im indischen Charakter, in seiner Sehnsucht nach Ruhe. Sie ist ein Großes, die Sammlung, die Einkehr der Seele in sich selbst aus dem Treiben der Welt und aus der Zerstreuung und Verstrickung des äußern Lebens ist ein Heilsames und Nothwendiges, und das erkannt zu haben gereicht den Indiern zur Ehre. Aber sie machten es zum alleinigen Ideal, und so verbanden sie den Begriff des Seyns nicht mit dem der sich selbstbestimmenden Thätigkeit, sondern mit dem der bestimmungslosen Ruhe. Die Welt mit ihrem Unterschied und ihrem Wechsel sollte nicht seyn; — war sie dennoch, so war dies ein Unglück oder eine Täuschung, und sollte überwunden werden. Alles wahre Seyn ist ein Selbstseyn, das fühlten sie wohl, aber daß das Selbst Ich und Geist ist, und dies nur seyn kann als sich selbst erfassende, sich selbst setzende Thätigkeit, daß die Thätigkeit des Geistes, das Denken, sofort ein Unterscheiden ist, alle Bestimmtheit aber, alle Thatsache, als Selbstbestimmung und That des ursprünglichen Seyns eben so in ihm ist als von seinem allgemeinen Wesen auch unterschieden wird, diese weitere Folgerung

zogen sie nicht; sie lösten die Welt auf in Gott, Gott war nicht so sehr der wirkende, als der ruhende, beschauliche Geist, damit aber in sich thatlos, und strenggenommen konnte nur die Verneinung des Willens, die stille friedselige Passivität das Ziel des indischen Weisen seyn. Sie hatten in der Mimansa die Wahrheit des Pantheismus, das eine Wesen in allen Dingen, dies daß nur Gott durch sich selbst, alles andre in ihm und durch ihn ist; ihn in allem zu finden und nur ihn haben zu wollen, über die Welt sich zu erheben und in ihn sich zu versenken, in ihm Frieden zu gewinnen, dies in aller Mystik stets wiederkehrende Streben und Erlangen war ihre eigene, war ihre weltgeschichtliche Größe, aber auch ihre Einseitigkeit. Sie gingen unter in Gott, statt in ihm wiedergeboren zu erstehen und sein Reich aufzubauen; nicht schöpferisch in seinem Geiste zu handeln und in persönlicher Liebe sich mit ihm eins zu wissen erschien ihnen als das Höchste, sondern in seiner Ruhe zu ruhen, ja, wie sie es ausdrückten, in ihm zu verlöschen. Statt eines weltüberwindenden Wirkens ward daher ein weltentsagendes Leiden das Grundgesetz ihrer Sittlichkeit.

Die Sinnlichkeit sollte nicht seyn, man sollte sie als das Nichtige erkennen, man sollte sie an sich abtödten; deßhalb kasteiten die Bramahnen in der Waldeinsamkeit ihren Leib durch Entbehrung und Selbstpeinigung; der Körper sollte gebrochen werden, er galt ja als die Schranke zwischen der Menschenseele und der Weltseele. Der ehemalige Heldensinn des Volkes war erschlafft, an seine Stelle trat der Muth des Duldens, der Heroismus des Schmerzertragens, der Askese. Und zwar kam eine eigenthümlich indische Betrachtung hinzu. In jeder Sünde sah man ein Leid das der Sündigende einem andern Wesen zufügte, das Gesetz der Gerechtigkeit erforderte daß er zur Sühne gleiches Leid erdulde. Wer nun aber mehr Leid auf sich nähme als er Andern angethan, der gewönne dadurch einen Ueberschuß an Verdienst, und dies erhöhte seine geistige Macht, sein Ansehn bei Gott. Das Wahre was in diesen Gedanken liegt ist die Erkenntniß von der Bedeutung des Leidens für das Wachsthum

der Seele, von der erziehenden Heilsamkeit des Schmerzes; wenn der Dichter von unsern Thaten sagt, daß sie so oft den Gang unsres Lebens hemmen, so ergibt sich wie von selbst die Kehrseite, daß Leiden, wenn wir sie recht aufnehmen, uns fördern, indem sie die Kraft bald stählen, bald mildern, und die Seele vom Vergänglichen auf das Ewige hinweisen. Der Indier aber entwickelte die Ansicht von der Askese phantastisch dahin, daß durch freiwillig bereitete Leiden der Selbstpeiniger ein Recht gewinne um wieder Anderes für sich fordern zu dürfen, sodaß ihm Gott seinen Willen erfülle, er über die Götter mächtig werde.

Solche Ideen herrschten in Indien, als Buddha um das Jahr 600 vor Christus geboren ward, der Sohn des Königs von Kapilavassu. Das Elend des Volks, der von geistlicher und weltlicher Tyrannei niedergedrückten unteren Kasten erregte sein Herz zum Mitgefühl, und als er eines Tages auf einer Bußfahrt einem Kranken, einem Greis, einem Leichnam begegnet war, versank er in Nachdenken über die Uebel der Welt, entsagte dem Thron und machte es sich zur Aufgabe die Noth der Menschen zu erkennen und zu lindern. Er begab sich in eine brahmanische Einsiedelei, er unterzog sich strengen Bußübungen; endlich fand er in der Stille des eignen Gemüths Erleuchtung und Frieden, und brachte beide seinem Volk, indem er als Lehrer und Lebensvorbild auftrat. Er betrachtete zunächst die gegenwärtige Welt nicht als das wahre in sich vollendete Seyn, sondern als ein rastloses Entstehen und Vergehen, das niemals zur Ruhe kommt, vielmehr in immerwährendem Umschwung herumgetrieben wird, und in diesem Wandel und Wechsel seine Nichtigkeit beweist. Aber die Seele ist in diesen Naturverlauf hineingestellt, und es ist eine Qual für sie wenn sein Wirbel sie fortreißt. Wir leiden in diesem Triebwerk die Stöße seiner Räder, und selbst wo es uns Freude bringt, lauert der Schmerz daneben, weil der Gegenstand der Lust uns sobald entrissen wird. So ist für uns im Diesseits kein Heil, die Seligkeit winkt erst am andern Ufer, im Jenseits, nicht in der Welt des getheilten, werdenden und wiedervergehenden, sondern in der Sphäre des

einen, reinen, ungetheilten und ewigen Seyns. Darin aufzugehn, durch die Vernichtung des Eigenwillens, der Begierde, der Selbstsucht Ruhe und Frieden zu finden, ist das höchste Ziel. Der Weg dazu ist daß man das Herz vom Irdischen losbindet, bedürfnißfrei dem Wechsel der Außenwelt nur zuschaut, auch an den Ursachen des Vergnügens, die ja durch ihre Vergänglichkeit den Schmerz im Gefolge haben, nicht fester hängt als der Regentropfen am Lotosblatt, daß man Herr seiner Sinne, Herr seiner selbst wird, und durch die Ueberwindung der Begierden die Stille der Seele erlangt, welche Alles von sich abthut was sie nicht selber ist, auch die wandelbaren Vorstellungen und Empfindungen. Der Weg zum Heil ist Weltentsagung, Armuth und Keuschheit. Selbstpeinigung ist aber thöricht, denn sie vermehrt ja die Schmerzen des Lebens, denen wir entrinnen wollen. Durch Bezähmung der Sinne sollen wir im Gemüthe ruhig werden, durch Selbstentäußerung der Vergänglichkeit entfliehn, im Ewigen den Frieden finden.

Dies Ziel des Geistes, Nirvana, bezeichnet allerdings die bildliche Sprache als Verwehen, als Verlöschen gleich einer Lampe. Aber ich glaube, es ist nun klar daß man es fälschlich für Vernichtung genommen hat. Der Buddhismus lehrt ja gerade das völlige Ungenügen, die Nichtigkeit der Welt, die niemals wirklich ist, sondern immer vergeht; die Flucht aus ihr ist darum die Einkehr in das wahre Seyn. Da herrscht Einigung, hier Zwiespalt und Trennung, da Frieden, Ruhe, Seligkeit, hier Kampf, Schmerz, Rastlosigkeit. Wenn die christlichen Mystiker sagen: wir müssen uns selbst absterben, der Sonderwille muß aufhören, so soll auch der Geist ja nicht ausgetilgt, sondern befreit, verewigt werden. Zudem hielt Buddha mit der Brahmanenlehre an der Seelenwandrung fest: der Mensch muß durch die Schöpfung wandern, seine jetzige Lebensstellung ist bedingt durch ein früheres Daseyn, eine Folge seiner Handlungen; der Tod als solcher ist nicht der Weg zu Nirvana (das würde er seyn, wenn Nirvana das Nichts wäre), der Tod ist noch nicht der Weg zur seligen Ruhe, vielmehr wird der leiblich Sterbende

wiedergeboren nach Maßgabe seiner Gesinnung und seiner Thaten, und das Schicksal ist kein blindwaltendes Verhängniß, sondern das Werk der Geschöpfe selbst, die nothwendig fortwirkende Folge ihrer Handlungen. Vom Weltall und von der Naturordnung sagt der Buddhismus nicht blos daß sie um der Individuen willen vorhanden seyen, sondern der Umschwung der Dinge im Entstehen und Vergehen ist ihm selbst eine Folge von Verdienst oder Schuld der Seelen, die Welt und ihr Verlauf ein Resultat der sittlichen Zustände. Aber der Geist will diesem schmerzvollen Umgetriebenwerden entfliehen, er will von diesem Wirbel frei werden. Buddha hat die Noth, das Ungenügen, die Unvollkommenheit des gegenwärtigen Lebens richtig und tiefsinnig erkannt; er streift daran, den letzten Grund im Abfall des Geistes, des Geschöpfes, von seinem Wesen, von Gott, im Trug der Selbstsucht zu erfassen. Und wenn er nun als den Weg aus den Leiden des Diesseits zur Ruhe des Jenseits die Sinnenbändigung, die Selbstentäußerung, die hingebende Liebe zu allen Wesen bezeichnet, so ist das kein Weg in's leere Nichts, sondern die Umkehr aus dem Schein und Stückwerk in das Seyn, in die Vollendung, in die Gottseligkeit.

Allerdings hat Buddha das wahre Seyn zu wenig positiv bestimmt. Er erfaßt den Geist zu wenig als die Energie die das Seynsollende verwirklicht, zu sehr als die Ruhe und Stille der Beschaulichkeit, und darum lehrt er für den Menschen die Weltentsagung statt der Weltvollendung, der Gründung des Gottesreichs. Wie die Indier überhaupt den Willen, diese Achse des Geistes, zu wenig verstehen und ausbilden, sondern einseitig dem Grübeln und Brüten der Intelligenz und dem willkürlichen Spiele der Phantasie sich ergeben, so hat auch für Buddha die Willenlosigkeit und Passivität sich in den Vordergrund gestellt; wie der Indier überhaupt hat er in der Welt nur den Schein, das Unvollkommne, nicht die Erscheinung des Wesens, den Emporgang zu Gott gesehn, und darum das Walten Gottes auch im Diesseits, in der Natur und Geschichte, seine Offenbarung in der natürlichen und sittlichen Weltordnung nicht gehörig erkannt.

Darum führte er auch in sittlicher Beziehung mehr zum Quietismus, als zu großen Thaten, und lehrte mehr ein Dulden, Mitleiden, Sichhingeben, als ein Ringen, Wirken und Schaffen der Liebe. Aber das darf uns nicht hindern den Wahrheitskern seiner Lehre hochzuachten.

Buddha war von Haus aus eine echt religiöse Natur; das Mitgefühl mit den Leiden der Menschheit ließ ihn nach Trost und Hilfe für dieselbe suchen, und er wählte dazu nicht so sehr den theoretischen als den praktischen Weg: durch Reinigung von der Sünde, durch Beherrschung der Begierden, durch Besiegung der Leidenschaft sollte der Mensch die Ruhe der Seele erwerben. Dann sollten die Menschen sich als eine große Leidensgenossenschaft ansehn, die einander nicht noch Schmerz zufügen, sondern Mitleid miteinander haben und einander helfen und Gutes thun. Die allgemeine Liebe ist der Mittelpunct seiner Sittenlehre; Mildthätigkeit, Aufopferung für die Brüder ist der Kern seiner Forderungen, ja nicht blos den Menschen, auch den Thieren soll unser Erbarmen, unser Wohlwollen gewidmet seyn. Buddha nannte seine Lehre ein Gesetz der Gnade für alle, er wandte sich an das ganze Volk, nicht an eine besondere Kaste, und wenn er dennoch keine recht befreiende Reformation einführte, so lag dies in jenem Dualismus des Diesseits und Jenseits, der das wahre Leben nur in der Flucht aus der Welt, nur am andern Ufer suchte, so lag es darin daß er nicht zuerst die Gemeinde stiftete, die dann aus ihr selbst Priester und Vorstände hervorgebracht hätte, sondern daß er zunächst eine Priesterschaft, ein Mönchthum der strengen Anhänger in Armuth, Ehelosigkeit und Weltentsagung gründete, und ihnen das Lehr- und Mittleramt für die Laien, für das Volk übergab, das die völlige Entsagung nicht leisten konnte und wollte, und über dem nun wieder wie im Brahmanenthum die Hierarchie eines bevormundenden Klerus bestehen blieb.

Eine alte Erzählung berichtet, daß Buddha kurz vor seinem Ende aus tiefem Sinnen erwachend ausgerufen habe: „Der Einsiedler hat verzichtet auf ein Seyn mit verschiedenen Eigen-

schaften und auf die Elemente welche dieses Leben bilden; festhaltend am Geist, in sich vertieft, hat er seine Muschel zerbrochen, davoneilend wie der Vogel der aus dem Ei schlüpft. Ich war hassend, leidenschaftlich, unfrei, irrend, unterworfen der Geburt, der Sorge, dem Leid; nun hab' ich erlangt die höchste Weisheit, und bin ohne Selbstsucht, ohne Begehren, ohne Feindschaft. Mögen viele Tausende als Heilige leben und wiedergeboren werden in der Theilhaftigkeit der Welten Brahmas, und sie in zahllosen Schaaren erfüllen!" Da ist doch offenbar im neuen und wahren Leben die Persönlichkeit erhalten; sie besteht fort in der Seligkeit, in der Ruhe und Gemeinsamkeit mit Gott, eingegangen in das wahre und vollendete Seyn. Das ist Nirvana.

Das Wesen der christlichen Kunst und der Begriff des Romantischen.

Von

Johannes Claassen.

Die Kunst der Urvölker, oder die naive symbolische befand sich in dem Zustande unmittelbarer Ur-Einheit des Menschlichen und Göttlichen; die der gebildeten Naturvölker, der Griechen und Römer, oder die classische Kunst und Dichtung war in der Trennung des Reinmenschlichen vom wahrhaft Göttlichen und der einseitigen Pflege des erstern begriffen; das Christenthum endlich erschuf eine Kunst, welche beide Standpunkte in einem höhern Dritten vereinigte, indem sie die wahrhafte Versöhnung des Menschen mit Gott, die einheitliche Darstellung des von den Naiven symbolisch aufgefaßten Uebersinnlichen mit dem Menschlich-Sinnlichen der classischen Poeten und Künstler, mit Einem Wort: die Romantik zur Aufgabe nahm.

Im weitern Sinne aber steht das Romantische, als Christliches überhaupt, dem Vorchristlichen und Heidnischen, als Jenseitsbestreben der Ruhe des Diesseits (einer trüglichen), als höhere, in Gott wiedergeborene Natur der irdischen, am bloß

Menschlichen und Sinnlichen haftenden Natur gegenüber: also beiden niedern Kunststufen zusammen, als Modernes dem Antiken, als das wahre Leben dem Scheinleben, welches doch nur ein anderer Tod ist. Und vom Tode ward es ereilt. —

Das Christenthum ist die Religion des wahren Wunders, und dieses letztere ist Mutter und Kind des Glaubens zugleich. — Eine ahnungsvolle Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, Uebernatürlichen pflanzte sich mit dem Christenthum in die Menschheit, man verlangte über die sinnenfällige Wirklichkeit hinaus nach den „Höhen eines zukünftigen Lebens," zu dem der Tod des Fleisches, im eigentlichen und uneigentlichen Sinne, der Weg war: also nicht ein zu fürchtender, sondern zu hoffender und freudig zu begrüßender, wenn er nahte. Fand die alte Welt alles Glück und alle Zufriedenheit im Diesseits, im (Schein-) Besitze des „Hier," so suchte die christliche ihr höchstes Glück d. h. ihre Seligkeit im Jenseits, in der Hoffnung des „Dort." Begeisterung für eine höhere Idee, die Idee der göttlichen Offenbarung im Menschensohne, ließ die ersten Christen die Welt mit Allem das darinnen, zusammt dem eigenen Leibe und Leben freudig dran geben: sie erlitten für jene, für ihren Glauben, frohlockend den Martertod. — An die Stelle der natürlichen Selbstliebe trat eine übernatürliche Liebe zu dem höchsten Gut, bis zur Verleugnung des Selbst: denn man ahnte im Glauben, dieses Selbst, nachdem es erstorben, einst herrlicher wiederzufinden bei Gott, der schon hier das aufrichtig ihn liebende Herz zu seinem Tempel macht und ihm den Vorschmack des Himmels giebt.

Eine reinere, edlere Ansicht von den sittlichen Lebenspflichten steht mit dem Grundzuge des Christenthums im engsten Zusammenhange. Allgemeine Menschenliebe, anstatt der Eigenliebe ward die Losung. Statt des natürlichen Gesetzes der Rache, das theilweise noch den Juden gegolten, lautete das Gebot nun: Liebet eure Feinde; thut wohl denen die euch hassen; richtet nicht, sondern vergebet: Gott wird gerecht richten. — Die Geschlechtsliebe ward gleichzeitig eine Liebe aus innerster Herzensneigung und trug so dazu bei, den Regungen des Gemüths eine

ungekannte Tiefe und Weihe zu verleihen, welche wiederum auf die Neigung reinigend und verklärend zurückwirkte. Der menschliche Stolz auf eigene Kraft und Würde wich dem Gefühl der Demuth vor einer höhern Macht. Die Selbstgenügsamkeit in der Brust machte dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit zu allem Vollkommenen auf dieser Welt Raum; und dies Gefühl, daß auch die besten Werke, von Schwachheit und Unlauterkeit doch niemals frei, vor Gott nicht gerecht machen können, rief das Bedürfniß der Erlösung immer erneut hervor. —

Wie das Christenthum überhaupt das sinnliche Element in der Menschennatur dem geistigen, das Aeußere dem Innern unterordnete, indem es zugleich beide in einem höhern Dritten vereinigen lehrte, so erhöhte und erweiterte es andrerseits alle jene innern Seelenkräfte. Es eröffnete, mittelbar und unmittelbar, nicht allein dem reinen Denkverstande neue Felder der Thätigkeit und vermehrte das Wissen von irdischen Dingen, sondern es erschloß auch der Vernunft, dem Idealsinn, zusammt der Philosophie neue ungeahnte Reiche: Sphären, in denen sich jene dem Glauben, dem göttlichen Sinn, nahe und verwandt fühlen durfte.

Vor Allem aber ward das Gemüth vertieft und die Phantasie erweitert: das Gebiet der Kunst erhielt, wie schon angedeutet, den mächtigsten Umschwung. Freilich dauerte es noch lange, bis dieser zu einem Aufschwung wurde: zuerst wollte es scheinen, als drohe das Christenthum der Kunst, die doch im Diesseits wurzelt, den Tod. Und es verfügte in der That über die Kunst, die nur im Diesseits wurzelt und blüht, den Tod. Aber es ließ sie wieder auferstehen, angethan mit neuem Leibe und neuen Gewändern, vor deren Glanz und Strahlen das Alte erbleichte.

Während der vorchristliche Grieche an der äußern Erscheinung, an der sinnlich-klaren Form, an dem Bilde für das Auge Genüge in der Kunst fand, sucht der nachchristliche Künstler in das innere Wesen, die inwendig gestaltenden Kräfte, in die zu Grunde liegende Idee der Gegenstände einzudringen: der ideale

Factor überwog nunmehr den realen, während früher das Umgekehrte der Fall war. Der romantische Künstler und Dichter im weitesten Sinne ahnt in jedem Object ein verborgenes, überirdisches Subject, als Ausfluß von Gott, ahnt in jedem anschaulichen Daseyn ein empfindendes, unbegreifliches Seyn und Wesen, in den Naturdingen nicht allein geistige, menschlich-geistige, sondern göttliche, schöpferische Wunderkräfte: dieselben, denen er selber Leben und Seele verdankt. So vereinigt er Natur und erschaffnen Geist, indem er beide im Dritten, Unerschaffnen, Absoluten als Eins ansieht und in's Unendliche das enge Daseyn erweitert.

Wir nennen den Modernen eben deswegen subjectiv, weil er sein vertieftes und bereichertes Ich, sein eigenes Denken und Empfinden den Gegenständen außer ihm leiht, sie nicht anders als nach dem Maßstabe der Idee betrachtet und gestaltet, die in ihm so mächtig geworden — mithin sein Selbst in den Mittelpunkt des Irdischen setzt, — während die in diesem Sinne objectiven Alten die Außenwelt in ihrer sinnenfällig-wirklichen Erscheinung mit dem Geiste erfaßten und wiedergaben, ohne eine höhere, geahnte Idee hineinzulegen, ohne nach vorgefaßten Gesetzen und Regeln das Wirkliche umzugestalten.

Andrerseits aber ist das Bestreben des neuern Künstlers zugleich, sich der Dinge der Außenwelt als solcher, als des Nicht-Ichs, im Ich bewußt zu werden, sie sich denkend im Geiste als eigenthümliche Wesenhaftigkeiten (Wesenheiten) gegenüberzustellen, das Seyn von dem Denken, das Gefühl von der Betrachtung zu sondern und in den Kreis der letztern sein eigenes Selbst gegenständlich mit aufzunehmen: und dies ist seine Objectivität. Der Naive hingegen vermochte sich zu solcher „Vergegenständlichung" nicht zu erheben; Subject und Object war bei ihm noch ungetrennt, und er sah und empfand die Welt nicht anders als nach dem Eindruck, den sie auf sein natürliches Wesen machte; noch weniger war es ihm gegeben, sich und die Welt im Göttlichen aufgehend zu denken: so war er durch sein natürliches Gefühl subjectiv. Aber dieser subjecti-

ven Natur fehlte eben noch Licht und Wärme, damit sie die Bande, welche sie an die Scholle fesselten, sprengte, damit der Keim zur Pflanze, Blüte und Frucht würde: es fehlte die Sonne des Christenthums.

Gelangt aber der moderne Mensch und der christliche Künstler dahin, jene beiden ihm eigenthümlichen Eigenschaften — Vorzüge, müssen wir sagen —, welche einstweilen gesondert in seinem Wesen liegen: seine, d. h. die christlich-moderne Subjectivität und seine Objectivität, mit eins zu umfassen und im Gegenstande zu verkörpern; — gelangt er ferner dahin, seine Subjectivität mit der antiken Objectivität zu vereinen und beide zusammen in einer höhern Subject-Objectivität anzuschauen und darzustellen; gelingt es ihm, mit andern Worten, zugleich denkend zu empfinden und fühlend zu betrachten und beide Bethätigungen seines Innern in dem nämlichen Augenblicke im Göttlichen aufgehen zu lassen, und alsdann dieser Stimmung, der idealsten, die es geben kann, den adäquaten Ausdruck in einem Kunstwerke zu geben: so hat er das allerhöchste Ziel künstlerischer Geistesthätigkeit erreicht. Er hätte Classicität mit Romantik verschmolzen, indem er Ein Band der Harmonie um Geist, Natur — und Gott geschlungen, jene beiden zur transcendental-göttlichen Idee hinaufläuternd, diesen in reinmenschlicher Immanenz zu klarster, beseligender Anschauung bringend; — er hätte den Glauben zum Schauen erhoben; mit Einem Wort: die Kunst mit der Religion, das Menschliche mit dem Göttlichen innig vermählt und durchdrungen.

Das aber wäre schon „Harmonie des Jenseits;“ und diesseits bestehet der Kampf, und die Sünde läßt ihn nicht enden. Das Genie soll noch gefunden werden, d. h. unter uns auferstehen, dem solches vor Aller Blicken darzustellen gelänge. — Von uns weicht einmal, sind wir anders Christenmenschen, die Sehnsucht nicht, bis zum Grabe, oder auch nicht — die Verzweiflung! — Aber in gottgeweihten Augenblicken ward uns ein Vorschmack, eine entzückende Ahnung in's Herz gegeben von jenem Seyn und Empfinden, wo die Zukunft in und bei Gott zur sinn-

lichen Gegenwart wird: wo wir nicht hier zu entbehren brauchen um dort zu genießen, sondern Alles haben: uns, die Welt, und Gott selbst.

Das Leben des Christen soll ein Lauf nach diesem Ziele seyn, weiß er auch wohl, daß er's hienieden nicht erreichen wird. So muß denn auch die Kunst nur Kunst bleiben, d. h. romantische, und kann nicht Eins mit der Religion werden; die Romantik aber bleibt das moderne Ideal. — —

Bezeichnen wir die Stellung der einzelnen Künste zu dieser Romantik und danach, welche Gestalt sie bei den christlichen Nationen gewonnen hat.

Das Kunstwerk soll, wie der Mensch selber, das göttliche Kunstwerk, Form und zwiefachen Inhalt, Stoff, Gestalt und Seele oder Leben haben: es soll lebende Gestalt seyn. Die Gestalt, der geformte Stoff, ist im weitesten Sinne etwas Räumliches; das Leben, die beseelende Kraft gehört dem zeitlichen Moment an.

Bei sichtbaren Dingen ist es die Farbe, welche unserm Sinne von dem Inhalt, von dem körperlichen Daseyn Zeugniß giebt; und es läßt die Form uns die Gestalt erkennen. Formen sucht die Vorstellung und der Verstand, betrachtend; Inhalt, Seelenfülle, Belebung des geformten Stoffes sucht das Gemüth, empfindend. Sichtbare Form und Farbe sind die zwei nothwendigen Bedingungen des im weitern Sinne plastischen Kunstwerks, gleichwie die der Natur um uns her als Makro- und Mikrokosmos. Jenachdem aber die Form überwiegt oder die Farbe, die Gestalt oder das Leben, das Aeußere oder das Innere, scheidet sich die plastische Kunst in eine vorzugsweise symbolische und classische, nämlich schöne Baukunst und Sculptur, und eine vorzugsweise romantische Kunst: die Malerei. Jene beiden, welche es mit Körpern zu thun haben, mögen der Farben entbehren bis auf die allereinfachsten des Lichtes und Schattens, welche das Auge des Beschauers schon von selber wahrnimmt (bei der Perspective); — diese muß den fehlenden Körper durch Farben, Schattirungen des Lichts durch Strahlen-

trennung, zu ersetzen suchen. Dafür hat die Malerei indeß um so größere sinnliche Fülle zueigen und darf nicht auf wenige, streng geschlossene Formen sich beschränken. So steht die Wirkung beider Künste, wenn wir nämlich Architektur und Sculptur als Eine betrachten im Gegensatz zur Kunst der Farben, — im umgekehrten Verhältniß zu der Haupteigenschaft des Werkes. Der körperliche, greifbare Gegenstand bleibt mehr beim Eindruck auf das Auge und die betrachtende Vorstellung des Verstandes, vermöge ihrer formellen Seite, stehen; der farbige, aber unkörperliche Gegenstand wirkt durch das Auge sofort auf die Einbildungskraft (das innere Auge) und von hier weiter auf das Gemüth und das Empfinden. Man mag daher die Wirkung der Plastik im engern Sinne, der Sculptur, dem Lichte, die der Malerei der Wärme vergleichen: jenes bestrahlt bloß die Oberfläche, diese durchdringt das Innere.

Bei alledem aber haftet die Malerei noch an der ruhenden Gestalt, dem sichtbaren Ausdruck im Raume, sie vermag die innere, lebendige Bewegung, die Seele des Inhalts nur andeutend wiederzugeben. Letztere offenbart sich in ihrer ganzen Fülle erst in der Kunst der Töne, der Musik, in welcher das zeitliche Daseyn, die Bewegung — äußerlich durch die Tonwellen dargestellt — das räumliche Daseyn, die Gestalt, auf ein geringstes Maß zurückgeführt hat: im geraden Gegensatz zu den bildenden Künsten. Sinnliche Formen und verständige Betrachtung treten zurück vor der unmittelbarsten Einwirkung und Erregung des Gefühls, der Empfindung: statt des Bildes wird die Stimmung herrschendes Moment. Sonach ist die Tonkunst ihrem Wesen nach romantischer, weil innerlicher und ahnungsvoller, als die Malerei, wie diese wiederum romantischer war als die Sculptur.

Die Dichtkunst endlich, welche in ihren Schöpfungen Gestalt und Bewegung, Form und Farbe, Bild und Stimmung, Anschauung und Empfindung, Welt und Herz oder Aeußeres und Inneres vereinigt wie keine andere schöne Kunst, ist dieser ihrer Natur nach sowohl zu classischer, wie zu symbolischer und

zu romantischer Darstellung geschickt. — Und sie hat diese Aufgaben bei den christlichen Culturvölkern auf verschiedene, in deren Stammcharakter begründete Weise gelöst: das Christenthum wiederholte zuerst die Entwickelungen der alten Welt in sich, bis es in Einem Volke, Einem Stamme sich eine neue, eigenthümliche, wahrhaft romantische Kunstwelt gründete.

Ein Jahrtausend lang nach der Erscheinung Christi indeß ruhte die Welt noch größtentheils im Dunkel des elementaren, unerleuchteten und unerwärmten Zustandes. Einer so langen Zeit bedurfte es, bis das Evangelium zu den meisten der europäischen Völker gekommen war und seine Wirkungen auf menschliche Cultur und Bildung geltend zu machen anfing, bis aus dem Schutte der alten Welt emporwachsend, die freie Geistesthätigkeit ihre ersten Blüten zeigte. —

Die dem Christenthum entsprossene Romantik ging zunächst in zwei große Lager naturgemäß auseinander, deren jedes geschichtlich von einer besondern Völkerfamilie repräsentirt wird. Der Name: Romantik aber bezeichnet zuvörderst eine Eigenschaft der „romanischen" Völker.

Die Romantik ist Sehnsucht in die Ferne. Diese Sehnsucht kann entweder vorzugsweise von der Phantasie, oder vom Gemüth ausgehen. Der Zug der ersteren geht nach Dingen außer uns, nach Weite und Breite, nach bunter Mannichfaltigkeit der Vorstellungen und sinnlichen Bilder, — weiterhin nach Seltsamem, Unerhörtem, „Phantastischem;" der Zug des Gemüths dagegen ist auf das Innere gerichtet, auf die Tiefe, auf Einheit der Empfindungen und Stimmungen, — weiterhin auf göttliche Wunder. Jener erstere läßt das Innerste der Seele trotz seines Farbenreichthums unbewegt; dieser rührt in seiner innern Formeneinfachheit das Herz. Beide Seiten werden unter der christlichen Kunst angetroffen: sie bilden den Gegensatz zu der, auf äußere, sinnenfällige Klarheit und Formbegrenztheit gerichteten classisch-antiken Welt.

Romanen und Germanen, beide Stämme kaukasischer Race und im indogermanischen Urstamme sich zusammenfindend,

sind die Vertreter je einer der beiden Richtungen: jene die der Phantasie-, diese der Gefühlsromantik. Wir können erstere auch die sinnliche, räumlich-zeitliche oder auch schlechthin räumliche, letztere die geistige, die Seelenromantik nennen. Beide sind sich also gewissermaßen entgegengesetzt. —

Zu den Romanen rechnen wir Italiener, Franzosen, Spanier.

Die Italiener waren es, welche in Kunst und Dichtung am meisten einen den alten Griechen verwandten Sinn offenbarten: eine harmonische Natur. Sie besaßen ähnlich jenen eine Gabe äußerer Gestaltung und Formgebung, eine gewisse antik-classische Objectivität, doch wiederum verbunden mit einer reicheren, bewegteren Phantasie, welche ihrerseits aus einer durch die Begebenheiten vieler Jahrhunderte, sowie durch christlich-religiöse Anschauungen im Verein mit den Ueberlieferungen der antiken Mythologie unendlich erweiterten Stoffwelt Nahrung erhielt. Die größte Anregung und Bereicherung aber erfuhr die Einbildungskraft durch die Kreuzzüge, mit denen das Zeitalter einer phantastischen Romantik (langehin für die eigentliche „Romantik schlechthin" angesehen) so recht begann. Der Drang in die Ferne, genährt und begünstigt durch religiöse Vorstellungen und Wünsche, jener Drang, welcher die abendländische Menschheit nach dem Morgenlande zur Wiedereroberung des h. Grabes ausziehen ließ, mußte nothwendig auch auf die Zurückbleibenden von Wirkung seyn und weiterhin seinen Ausdruck in der Kunst, zumal der dichtenden, der gleichzeitigen und nachfolgenden Periode finden. Es lag aber zugleich in der volksthümlichen Anlage der Italiener, daß man in die letzten Tiefen des Gemüths noch nicht hinabzusteigen, die Seele ohne die sinnlichen Formen nicht zu empfinden vermochte.

Sonach war es natürlich, daß die plastische Kunst zwar die Musik zunächst überwog, doch so, daß innerhalb jener die Farbe vor der Zeichnung und den Stoffen, die Malerei vor der Sculptur den Vorzug hatte. Aus jener antiken Einfachheit der Formen in den Einzelbildungen des Meißels ward bunte Mannichfaltigkeit der Farben in den Gruppengebilden des Pinsels.

Späterhin ward freilich Italien auch das Land der Musik und des Gesanges, doch stets innerhalb der Grenzen einer ruhigen, sinnlich-heitern Klarheit und fast classischen Naivität. In der Dichtkunst wog folgerecht das epische, antik-objective dem lyrisch-subjectiven Moment vor; allein es fehlte die griechische Einfachheit und plastische Gestaltung der Personen und Begebenheiten, wie ein Vergleich der beiden größten Epiker beider Völker, Homer's und Ariost's, auf den ersten Blick darthut. Dort ruhig fortschreitende Handlung und charakteristisch-minutiöse poetische Einzelmalerei, hier nie rastende Bewegung, Wechseln des Schauplatzes, phantastische Schilderungen ohne objective Wahrheit und natürliche Treue; und nicht der verschiedene Stoff allein war es, der diese Unterschiede bedingte, es war in jedem Falle die ächt volksthümliche Behandlung und Formgebung. In der Lyrik selber überwucherte verwandtermaßen die Betrachtung die Empfindung, das Spiel des Verstandes und der Phantasie das tiefe Gefühl, die Form die Seele.

Die französische Nation — und diesen Namen können wir ihr bald nach dem Tode Karls d. Gr. und der Theilung seines Reiches geben —, bildet innerhalb des Romanismus in vielfacher Hinsicht den Gegensatz zu den Italienern. Wie diese den Griechen, so läßt jene sich den Römern des Alterthums vergleichen, in staatlicher wie in künstlerischer Beziehung, — natürlich nur zu jenen Zeiten, wo das Eigenthümliche jedes Volkes am schärfsten und reinsten hervortrat.

In den ersten Jahrhunderten der emporblühenden Romantik freilich trat die Scheidung weniger zu Tage. Bald jedoch machte sich in den epischen Poesien der nordfranzösischen Trouvères, den lyrischen der südlichen Troubadours, neben einem übersprudelndem Reichthum der Phantasie ein Hang zu gemeiner Sinnlichkeit bemerkbar; beiden fehlte die reine Naturempfindung einer vollen, tiefen Seele: ihr Bestreben war mehr ein künstliches als wahrhaft-künstlerisches. Das nämliche zeigte sich später zur Zeit der Wiederbelebung der alten Classiker: eine überverständige und damit unverständige, seelenlose Nachahmung an-

tiker Kunstformen nannte man Classicismus; er endigte mit dem crassesten Formalismus, der selbst während der Naturbestrebungen des vorigen Jahrhunderts nicht aufhörte sich geltend zu machen. Gegen dies mechanische Chablonenwesen begann neuerdings erst die Reaction der organischen Natur: aber es war eine revolutionaire „Romantik," blutgetränkt, phantastisch, daher statt der wahren Natur der gröbsten Unnatur anheimfallend, aus welcher zuletzt immer die despotische Regel befreien mußte. Letztere, der Formen- und Formelzwang, der Verstandesmechanismus scheint den Franzosen natureigen zu seyn; aus einer extremen Einseitigkeit aber in die andere zu verfallen, Despotismus mit Revolution und diese mit Despotismus abwechseln zu sehen, war das Loos der „großen Nation" in Staat und Gesellschaft, wie in Kunst und Dichtung. Die Kirche ist kaum beachtet; sie dient nur zum Vehikel der Triebe und der Verstandesbegriffe. — Was in Frankreich einzeln Rühmenswerthes in der Malerei geleistet worden ist, kann auf das Charakterganze kein anderes Licht werfen. —

Mehr als die Italiener, mehr und sehr verschieden von den Franzosen, bildeten die Spanier, der dritte romanische Hauptstamm, das romantische Wesen aus. Und zwar geschah es in bedeutender Annäherung an diejenige Richtung, welche wir die geistige nannten, nach der des Gefühls, — der germanischen. War es doch neben dem der Ureinwohner das orientalische (arabische) und germanische (westgothische) Blut, welchem die Nation des Cid entsprossen: so verband sie bis zu einem gewissen Grade deutsche Tiefe mit arabischer Märchenphantasie und südlichem Feuer, welche Eigenschaften insgesammt durch den streng-katholischen Kirchenglauben nur gefördert wurden. Daher die Neigung des Spaniers zu mystischer Schwärmerei, zum Wunderglauben, dem eine mangelhafte Verstandes- und Vernunftbildung nicht die Waage zu halten vermochte. Der Jahrhunderte lang fortgeführte Kampf mit den arabischen „Heiden," d. h. Muhamedanern erzeugte außerdem ein starkes und auf's subtilste ausgeprägtes Gefühl für die Ritterehre, eine Kampfeslust für den Glauben und die gefährdete Religion, was zusammen dem Dra-

matischen in der Dichtung, neben dem Heldenepos, den Weg bereitete: und auf diesen Feldern, namentlich dem ersten, haben die Spanier denn auch höchst Bedeutendes aufzuweisen. Zur Lyrik, zur reinen Empfindung ließ der Kriegsdrang es wenig kommen. — Von den andern Künsten war es die Malerei, welche vor allen blühte; sie war weniger sinnlich, strenger religiös (wie die Spanier überhaupt) und tiefsinniger als die italienische. So macht dieser Stamm den Uebergang in der Kunstgeschichte vom räumlich Romantischen zum inwendigen, von der Phantasie zum Gefühl.

Letzteres endlich gedieh am reinsten, tiefsten und ursprünglich wahrsten bei den deutschen Germanen: diese Romantik ist es, man mag noch so sehr das Gegentheil behaupten hören, welche ihren Grundcharakter ausmacht nach Seiten der Kunst wie des Lebens hin. Schon lange vor Annahme des Christenthums lag im deutschen Wesen ein romantischer Zug tief verborgen, der damals freilich aus dem Naiven und Symbolischen noch nicht hinaus kam. Tacitus berichtete von den Deutschen, wie sie sich durch grübelnden Ernst und durch ein mächtiges, wenn auch hinter rauher Außenseite verstecktes Gefühl, endlich durch natürlich-sittliche Tugenden vor den cultivirten Römern auszeichneten. Dazu waren die Götter ihnen über Alles heilig. —

Im Symbolischen herrscht der sinnliche Stoff scheinbar vor und die Idee tritt zurück, im Romantischen herrscht die Idee scheinbar vor und der Stoff verschwindet: also das Gegentheil. Allein es giebt einen Punkt, wo beide anscheinenden Gegensätze sich nahe berühren, ja eins werden, und dieser Punkt ist das innerste Gefühl der Seele. Denn dieses ist zugleich das Ursprünglichste: als elementare Einheit mit der Natur, — und das Letzte und Höchste: als wiedergewonnene Einheit mit ihr in der Ahnung ihres Verklärtseyns zum Göttlichen. Jenes Gefühl ist das des Besitzes; dieses das der Sehnsucht; zwischen beiden liegt der Verlust, den die Erkenntniß, der entzweiende Verstand herbeiführte; — die Vernunft aber und der Glaube lassen das Verlorene zu neuem Daseyn erstehen, indem sie es ideal ver-

klären. So ist Romantik, die höchste Stufe, mit Symbolik, der untersten Stufe im Culturleben der Menschheit verwandt; sie geht in diese zurück und wird: verklärter Naturalismus.

Doch nicht Classicismus. Sowohl die alte griechische und römische, wie die mittelalterliche italienische und spätere französische Classicität stehen, wenn auch auf verschiedene Weise, der Naivetät und Symbolik eines Naturvolkes, oder eines Natur-Standes innerhalb eines Volkes — „des gemeinen Volkes" — diametral gegenüber. Alle jene sind Vertreter des Formprincips, sey diese Form nun classisch-durchsichtig und sinnlich wie die antike, oder romantisch erweitert und phantastisch verzerrt wie die „romanische;" sie stehen auf Seiten der verständigen Betrachtung, andrerseits der durch nichts geläuterten Sinnlichkeit und Phantasieneigung. Die Romantik aber, die deutsche, sucht die Seele, das Tiefinnerste hervor, und ahnt im Sinnlichen das Uebersinnliche; sie thut es mit Bewußtseyn, was von der Symbolik unbewußt geschah.

Das Romantische in deutscher Kunst und Dichtung, wie im deutschen Gemüth, bedeutet somit jenes Dunkle, Dämmrige, Ahnungsvolle, Geheimnißreiche, „Namenlose" in der Stimmung, jenes weltweite Suchen und — Nichtfinden der Seele, jenes Sehnen und Verlangen nach einem verborgenen, jenseitigen Schatze, nach einem Glücke und Glückeszustande der Zukunft, mehr als der erinnerten Vergangenheit des Paradieses draußen auf Erden: das Vorgefühl eines Paradieses, das unser Herz einst umfangen soll, wann alles Irdische weit hinten liegt; — die Hoffnung nach einer ewigen und unendlichen Seligkeit im Licht, im Jenseits, bei Gott.

Da erscheint die Welt und das Leben in ihr dann leicht so schaal, ja ekel, flach und unersprießlich, so unbefriedigend und gemein der Seele: sie möchte Flügel nehmen und sich emporschwingen weit hinweg in ferne, unentschleierte Regionen himmlischen Aethers, — oder niedertauchen in den „gefeiten" Strom der Liebe, die in Einem das All und in Allem das Eine hält; möchte auch die Blätter jener Zeitgeschichte rühren, wo die Mensch-

heit gleichen Sinnes war oder doch zu seyn schien, als sie für das Heilige das Schwert zu ziehen und dem Tode sich zu weihen freudig und begeistert war.

Aber nur immer neue und ungeahnte Reiche und Räume thun sich hinter jedem durchdrungenen Nebel auf und treiben die Sehnsucht weiter und weiter, — sie findet die Ruhe hier nicht; sie sinkt vor dem Unendlichen im Staube zusammen und betet an: da zieht der Friede ein und geduldiges Harren; der Schmerz ist zur Wehmuth gesänftigt, und Wehmuth erklingt nun wieder in der Harfe, im Gesange, lebt im Stein und zittert in den Farben; Wehmuth rauscht im Zauber des Liedes, der ganzen Poesie. Die Erde kehrt wieder, doch verklärt.

Und diese Stimmung verschmäht, oder entbehrt gerne des bestimmten, sinnlich-klaren Ausdrucks der Form; sie liebt das Knappe, Andeutende, Natureinfache, das Verhaltene und Unausgesprochene, gleichsam Unterdrückte, keusch Zurückhaltende; das Anklingen bloß der Empfindung, das Ausklingen der verständniß-verwandten Seele überlassend; ja, aus denselben Ursachen, häufig das Rauhe, „halbwortig" Hingeworfene; — denn das tiefste Gefühl ist zu heilig, als daß es nicht durch äußeren Glanz gar leicht entweiht würde, und das Unendliche schweigt den Mund. —

Im wahrhaften Deutschen, in seiner ursprünglichen Natur und seinem religiösen Zuge wurzeln seine Eigenschaften im Verein, wenn sie auch, einmal übertäubt und anscheinend begraben, sehr spät erst wieder an's Licht des Tages traten und künstlerischen Ausdruck fanden. — Das deutsche Volk schien vor allen Erdbewohnern bestimmt, die größten Gegensätze der Menschennatur, die verschiedensten Richtungen des Geistes und Gemüths zuerst im Kampfe sich entfalten, endlich sich ausgleichen zu sehen, und sie nach- und ineinander auszuprägen in Leben, Wissenschaft, Kunst und Kirche. Der Grundzug aber bleibt ein romantischer: unbefriedigtes Streben nach dem Ideal. —

Bald nach der allgemeinen Annahme des Christenthums durch die Deutschen begann das Werk der Verschmelzung heid-

nischer und christlicher, symbolischer und romantischer Dichtung; doch hatte diese noch das naive Gepräge unentwickelten Naturgefühls. Sie erlebte bald, und zwar im Anschluß an die dermalige französische Romantik, die Poesie der Troubadours, eine hohe Blüteperiode bei den Minnesängern und den großen Epikern, wenngleich sie hier noch häufig mit einer gewissen Phantastik („romanischer Romantik“) verschwistert war. Es gab damals eine vorzugsweise christlich-religiöse Epik neben einer rein weltlichen, sinnlichen sogar, und eine rein menschliche Lyrik von größter Zartheit und Einfachheit der Form, recht im Gegensatz zu der französchen und italienischen Liederdichtung. Nach dem Aussterben der hohenstaufischen Kaiser verfiel dann zugleich mit der Herrlichkeit des deutschen Reiches und des Ritterthums die der Dichtkunst; ein trockener, erkünstelter Verstandes- und Formeldienst begrub die Seele und die freie Naturbegeisterung; dieser Zustand währte durch Jahrhunderte. Der Deutsche verleugnete und vergaß sein eigenstes, tiefstes Wesen und fröhnte einer andern Neigung, die freilich auch in seinem Idealismus wurzelte: dem Hange, ja der Sucht nach Fremdem, Fernem, Ausländischem. Er gefiel sich in der Nachahmung desselben, ja in der Nachahmung von Nachahmungen, und von unglücklichen dazu — man denke an den französischen Classicismus! — er ward zum Nachäffer.

Aber das ächte Deutschthum sollte wieder aufstehen von seinem langen Schlafe. Auf religiösem Gebiet geschah der Anfang. Schon bald nach dem Verfalle und Absterben jener romantischen Blüte der Poesie und der Kirche traten die Mystiker auf und ihre Geistesverwandten, die Gemeinden der (Waldenser und) Hussiten, und drangen mit weniger oder mehrer Energie auf Reinheit und Wiederherstellung des christlichen Glaubens und eines vernünftigen Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit. Was jenen nicht gelang, gelang Luther, dem Manne deutschen Wortes und Glaubens, deutscher Kraft und Natur. Er hat nicht bloß eine neue Kirche durch Trennung von der alten gestiftet (eine neue, welche eher die älteste genannt werden

kann, die ächt evangelische —), sondern er hat innerhalbder bestehenden, katholischen Kirche selbst das Streben nach Rückkehr zur reinern Wahrheit und Natur des Christenthums wachgerufen, wie die nächsten Akte der römischen Päpste beweisen; — er hat endlich den Anstoß gegeben zur Wiedergeburt deutscher Dichtung und Kunst auf dem Grunde des christlich-sittlichen Geistes und Gemüths.

Und fiel auch Deutschland noch für mehr als zwei Jahrhunderte zurück in einen Zustand innerer Haltlosigkeit und Anarchie in Staat wie in Wissenschaft und Kunst; blieb die Poesie auch ein viertel Jahrtausend in Nachahmung des Fremden und Formenmechanismus, — in Meistersängerei und Gelehrtenreimerei befangen: die Reformation auf kirchlichem Gebiete sollte auch auf diesem rein menschlichen ihre Früchte tragen, und sie trug sie. Wissenschaft und religiöser Glaube, Denken und Fühlen, eine gesunde Kritik wie ein gesundes christliches Princip traten zusammen, um der Kunst zur Natur den Weg zu weisen. Wir meinen den Pietismus Francke's und Spener's einerseits, andrerseits Lessing, den großen Bahnbrecher, Aufklärer, den Auskehrer und Reiniger des furchtbar verunstalteten und verkommenen Bodens deutscher Poesie und Empfindung.

Dennoch suchte man die Natur auf falschem Wege. Zuerst in Sturm und Drang eine „Natur um jeden Preis," aber ohne jede Läuterung und Verklärung im Sinne des Christenthums; dann, nachdem das Unwetter ausgetobt, wollte man im Alterthum, im heidnischen Classicismus das allein Wahre und höchste Menschliche verkörpert finden. Wir kennen die beiden geniebegabten Vertreter dieser Richtung: es sind dieselben, denen man in der evangelischen Hauptstadt gegenwärtig Denkmäler zu setzen im Begriff steht. Ehre dem Genie, — es ist Gottes Gabe — mehr Ehre dem sittlichen Manne unter den Genialen; — mehr aber noch als beiden dem christlichen Helden und Genie! — Wo haben wir ein solches? — —

Göthe und Schiller, jeder von ihnen gelangte auf entgegengesetztem Wege zur Classicität im antiken Sinne. Der

erstere, Naturgenie, von der Natur im weitesten Sinne ausgehend und in ihr das Ideal abgespiegelt findend und genialisch es wiedererzeugend durch die Sprache; der letztere, Genie durch Willenskraft und Freiheitsdrang, vom Geiste ausgehend und das ihm eingeborene Ideal in die Natur künstlerisch versenkend. Jener war objectiv wie die Alten und zugleich subjectiv wie sie; bei Schiller überwog zuerst die moderne Subjectivität und machte dann einer modernen Objectivität theilweise Platz, ja beide Seiten fanden sich häufig sogar vereinigt in ihm, nur daß jene, die starke Gefühls-Subjectivität keine naturwahre und dazu keine christliche, diese die scharfsinnige Verstandes-Objectivität, keine romantische war, welche den Blick über die Welt zum Jenseits erhebt, indem sie beim Diesseits zu weilen scheint. Schiller selbst nannte seinen Freund den naiven, sich selbst den sentimentalischen Dichter: jener fühlte sich im Besitz einer harmonisch vollbeseelten Natur, dieser suchte sie als Ideal. Aber was jener besaß und dieser suchte, es war im Grunde doch nur ein schöner Schein, ein Luftbild, wenn auch für sie vielleicht von individueller Wahrheit: denn die harmonische Geistes- und Sinnennatur ist seit dem Verlust des Paradieses für diese Welt dahin und nur in der Romantik, d. h. in der Sehnsucht und Ahnung einer zukünftigen darf sie ein Daseyn behalten. Auch die so hoch erhobene griechische Welt — die Ferne hat sie uns verklärt —, sie war so wenig eine durchaus befriedigende als es die unsere ist: wahrer Friede ist nur da, wo alles Menschliche in den Schooß des Göttlichen versenkt, ein wiedergeborenes, himmlisch verklärtes geworden ist. Schiller blickte sehnsuchtsvoll rückwärts, in's Irdische, Menschliche: das war seine Sentimentalität; hätte er vorwärts geschaut, nach dem von Gott verheißenen Friedensport, erlangt durch Erlösung und Befreiung vom Irdischen und bloß Menschlichen: er wäre der größte romantische Dichter aller Zeiten geworden. Sentimentalität aber ist nicht Romantik, nicht Christenthum. —

Auf die classische Periode — classisch im Sinne der Theorie wie in ihrer Verwandtschaft mit dem Griechenthume — folgte

endlich die einer tiefdeutschen, und im Anfange wahrhaft christlichen Romantik: wenn auch ohne genialen Träger. Es war eine sogenannte „romantische Schule," welche, abgesehen von ihren rein literarischen Bestrebungen, namentlich das Christenthum des romantischen Mittelalters gegenüber der heidnischen Antike, den Glauben über die Vernunft erhob, und damit zugleich organische Natur und Uebernatur der Verstandescultur, Unendlichkeit des Fühlens der Beschränktheit verständigen Denkens, der classischen Form mit Einem Wort einen romantischen Inhalt, mit Verschmähung dieser Form, gegenübersetzen wollte. Allein ihr Bestreben war ein wenig aufrichtiges; es war kein innerer Drang nach Wahrheit, Schönheit, kein sittlicher und religiöser Drang, sondern bloße Gefühlsschwärmerei, wenn nicht oft sogar Ehrgeiz und Sucht zu glänzen, welche sie gegen den Classicismus ankämpfen ließ. Darum scheiterte ihr Werk; und es scheiterte mehr als Einer ihrer Dichter selbst im Leben.

Die romantische Schule suchte zunächst die Kunst gänzlich vom Leben, der That und der Sittlichkeit abzusondern, indem sie jene, als christlich-romantische, von allen Bezügen und Forderungen der Wirklichkeit befreien und zu einem höhern Daseyn im reinen Gefühl und der rein divinatorischen Einbildungskraft erheben wollte. Sie trennte Sittlichkeit von Religion: und das war ein Irrthum, und zwar der größte. Aus ihm gingen andere hervor.

Mit der so erneuerten Kunst der christlichen Empfindung und schwärmenden Phantasie wollte die Schule alsdann das ganze Leben beherrschen und erfüllen. Jene sollte die Sittlichkeit beherrschen, statt von ihr die Läuterung zu empfangen und den Maßstab. Aber das Gesetz des Lebens ist ein anderes als das Gesetz der Kunst. Diese darf und soll von jenem entlehnen — das Realistische nämlich; doch jenes kann und soll, in allen Stücken der Pflicht, ohne diese bestehen. Die Kunst ist Genuß; die sittliche Pflicht lehrt Entsagen; — die wahrhaft romantische Kunst freilich wird ihren Genuß auch im Entsagen, weil in der Ahnung des Zukünftigen finden, das auf Erden nicht vorhanden

ist und nicht erreichbar. Sie wird auch klagen über den Verlust der Harmonie zwischen Geist, Natur und Gott, aber sie wird nicht ungestüm fordern und die gegebenen und gebotenen Schranken des Daseyns durchbrechen wollen, um dem Genuß allein dienstbar zu seyn. So aber strebte die romantische Schule, und sie ward zum Spott mit ihrem Christenthum.

Mit ihrer Kunst nicht weniger. So richtig und wohlgethan es war, gegenüber der classischen Formenglätte und Planheit auf Tiefe der Natur zu dringen, auf „Intuition" der Seele statt der gepflegten (oberflächlichen) Klarheit des Ausdrucks, so waren ihre Vertreter doch nicht Mannes und Dichter genug, um solch Vorhaben auszuführen. Dennoch redeten sie sich vor es zu können, und sie schalten den Classiker Schiller einen „Anempfinder," dem sie wahre Empfindung und Natur entgegensetzen wollten. Schlecht gelang es ihnen; denn jene kann kein Vorsatz erzeugen, sie müssen eben vorhanden seyn im Innern und umgekehrt den Vorsatz, in der Kunst Leben zu gewinnen und äußeres Daseyn, erst erzeugen. Die Romantiker waren demnach die wahren „Anempfinder," die künstlichen Empfinder, die unnatürlichen Naturdichter, wie ihre meisten Werke beweisen. Sie wurden mehr und mehr selber das, was sie an Andern so bitter getadelt: Formhelden, aber nicht einmal Erfinder der Form, dem Inhalte gemäß, sondern bloße Allerweltsnachahmer längst erfundener, die sie mit einem neuen, christlichen Inhalte erfüllen wollten, aber statt dessen nur gekünstelte Reflexionen ohne sittliche Motive, Phantastik ohne das wahre Gefühl des Herzens zur Ausgestaltung brachten. Sie verfielen aus der deutschen in die romanische, aus der innern in die räumlich-zeitliche, aus der Gefühls- in die phantastische Romantik zurück.

Und aus der protestantisch-evangelischen in die katholische. Denn diese ist die Sinnesromantik der äußerlichen „Wunder," der Bilder der Phantasie, der äußern, sinnlich glänzenden Formen. Die protestantische dagegen, die freilich viel seltener, weil schwerer ist als jene, verbindet mit dem festen sittlichen Lebensprincip die tiefe Innerlichkeit, sie geht den verborgenen „Wundern

des Herzens“ nach, vom Bilderschmuck auf die einfache doch mächtige Empfindung, von den Gestalten zu den Tönen, von Mannichfaltigkeit der Formen auf Einheit und Allheit des Inhalts. Und gerade für diese Romantik ist der Protestantismus eben deswegen der rechte Boden, weil er den Glauben an Gott in seiner Reinheit, im Geiste bethätigt, mit Gott persönlich und unmittelbar verkehren und ihn im Geiste und in der Wahrheit verehren lehrt im innern Tempel des Gemüths, nicht in Tempeln mit Händen gemacht, wie ihrer der sinnliche Mensch (der Mensch als Sinnenwesen), zu seiner „Erbauung“ bedarf. Wir meinen natürlich den Protestantismus auf höchster Stufe oder das Ideal desselben, das von seinem wirklichen Zustande noch sehr weit abliegt. Aber es bleibt wahr: sinnliche Bilder bewegen die Phantasie; das Herz hingegen kennt eine innere Musik, von welcher es unendlich tiefer und stärker angeregt und bewegt wird als von der schönsten Malerei, im weitesten Sinne des Worts. —

Jahrhunderte vor diesen Erscheinungen auf dem Gebiete deutscher Kunst war im stammverwandten England der größte Dichter des Reinmenschlichen und des Protestantisch-Christlichen aufgestanden. Derselbe vereinigte genial wie keiner der Modernen vor und nach ihm Weltsinn und inneren Sinn, naive Beobachtung und tiefe Empfindung, objective Gestaltungsgabe und idealistische Beseelungsgabe. Wahrheit — der Naturobjecte und des Lebens, Schönheit — der subjectiven Gestaltung, Sittlichkeit als Grundzug beider, und dazu Ehrfurcht vor dem Heiligen der Kirche Gottes, findet sich in seinen Werken ausgeprägt wie in keinem „classischen.“ Idealität und Individualität, die beiden Factoren aller Kunst, verschmolz er durch die lauterste organische Form; und auch die äußere ward bei ihm zur organischen innern. Bewegung, Handlung von innen heraus aber war sein Feld; Denken und Fühlen ging auf in das Dritte, das sittliche Wollen, Lyrisches und Episches in's Dramatische: Shakespeare war der größte dramatische Dichter. Er würde der größte Romantiker überhaupt gewesen seyn, der Romantiker im deutschen Sinne, wäre das Christenthum ihm nicht bloß ein unsichtbares Heilig-

thum, sondern eine sein Denken, Fühlen, Wollen, seine ganze Seele durchdringende und belebende Macht geworden: erst dann würde die künstlerische Versöhnung des Menschen mit Gott Thatsache geworden seyn. Sie ist es bis jetzt nicht.

Doch, auf einem gewissen Gebiete ist sie es geworden. Es giebt eine im engern Sinne christliche Kunst, eine geistliche Dichtung. Aber ist diese, fragen wir, auch eine reinmenschliche zugleich zu nennen? Denn alle Kunst soll eine reinmenschliche Grundlage haben, aus dem Natur-Innersten der Seele hervorgehen. Betrachten wir das geistliche Lied. Wir unterscheiden bei demselben Lieder „für kirchliche (allgemeine, öffentliche) und häusliche (besondere, Einzel-) Erbauung.“ In dem letzten Worte liegt der Zweck ausgesprochen. Das Werk des geistlichen Dichters ist nicht reiner Ausfluß der Natur, nicht Selbstzweck, sondern hat seinen Zweck außer sich, auf Erhebung in ein übernatürliches Gebiet gerichtet, wie es eben die Religion bietet. Dazu muß zuvor die reinmenschliche Natur darangegeben, das schlechthin Natürliche im Gemüth geopfert seyn: ein Stirb und Werde, eine Wiedergeburt der Seele aus dem Geiste Gottes wird erfordert, wenn es zu einer Kunstäußerung kommen soll. Vom Religiösen muß der Dichter ausgehen, von der übersinnlichen Idee, und für sie das sinnliche Wort, das künstlerische Schönheitsgewand suchen; während der reinmenschliche Künstler, der romantische mit eingeschlossen, von der erscheinenden Idee, d. h. von seinem eigenen Schönheitsgefühle den Ausgang nimmt und dafür die Form im Worte, in Ton, Stein und Farbe findet. — So kommt es, daß das geistliche Kunstwerk mehr der Form als dem Inhalte nach Kunstwerk genannt werden darf. Und zwar meist nur der äußern Form nach, welche eben auch nicht strenge zur Kunst, am wenigsten zur romantischen, erfordert wird — Reim, Rhythmus, Metrum, und weiterhin Gleichniß in der Dichtung. Die innere, organische Form, die Ineinsbildung von Geist und Natur, von Idee und Sinn nach psychologischen Gesetzen, ein reinmenschliches Fühlen und Bilden, welches mit jener Welt zugleich diese liebend um-

faßte, ist kaum zu finden. Nur wenigen Auserwählten war es gegeben, auch auf diesem Gebiet naiv zu empfinden, zu dichten, mit jener ersten, ursprünglichen Naivität meinen wir, jener Kindlichkeit einer göttlichen Kindschaft, der das Religiöse zugleich das Natürliche ist. So Luther, P. Gerhard vielleicht; in anderm Sinne auch das katholische Volk hin und wieder, letzteres jedoch nicht ohne Trübung des reinen, übersinnlich Göttlichen, aus Unbildung und unentwickelter Seele entsprossen. Der durchgebildete Mensch vermag kaum, den Glauben so mit dem natürlichen Wesen und Empfinden zu versetzen, daß beide künstlerisch eins werden und als solches Ausdruck gewinnen, — in diesem Bemühen werden gewöhnlich beide Theile leiden und eine Zwittergeburt wird entstehen, die keine rechte Natur und keine rechte Uebernatur ist, — wohl aber gelingt es dem Wiedergeborenen, Natur und Glauben, Vernunft und Offenbarung im Religiösen zu vereinigen, welches über jedes Künstlerische, auch das Romantische, weit hinausgeht.

Und das Religiöse ist die Wahrheit vielmehr als die Schönheit: diese läßt nicht von der Sinnlichkeit, von der Erscheinung; die Wahrheit aber, die höchste nämlich, welche noch über der philosophischen (der höchsten menschlichen) steht, sie steht von aller Erscheinung, allem menschlichen Schauen und Empfinden ab und durchdringt magisch wunderbar den göttlichen Grund der Seele im Glauben. — Das Religiöse ist das Leben vielmehr als das Denken und Fühlen; es ist, und es gebiert die Sittlichkeit des Wollens und Handelns. Gedanke und Gefühl zusammt der Phantasie sind Aeußerungen reiner Natürlichkeit; sobald sie den Willen berühren, sobald die That gefordert wird, alsobald muß das bloß Natürliche aufhören: das Sittliche, und zwar nicht das der Vernunft allein, sondern das der gläubigen Vernunft, das der Religion, hat seine Macht zu üben. Denn der Mensch ist das sittlich freie Wesen, kein bloßes Naturerzeugniß. — —

Wenden wir schließlich noch einmal den Blick auf den deutschen Charakter. Da fällt uns Eines auf.

Göthe, das größte „intuitive" deutsche Dichtergenie, spricht am Schlusse seines Faust von einem „Ewig-Weiblichen, das uns hinanzieht": es möchte dies das innerste Wesen der deutschen Romantik bezeichnen. Denn das ächte Weibliche ist jenes Keusche, Verschleierte, Unerschlossene, jenes Natur-Eine von Denken und Seyn, von Fühlen und Empfinden, jenes Tiefinnere, Symbolische, — dessen Wiedergewinnung das Ziel und das Wesen der ächten Romantik zugleich ist: das Ideal, das sie hinanzieht. Aber Wiedergewinnen heißt es, denn dazwischen liegt der Verlust, der Bruch der Natur-Einheit durch den Formen-Verstand, den männlichen Sinn und das Streben nach Cultur und Klarheit in allen Dingen, dessen höchster und in sich vollendetster Ausdruck, wie bewiesen, der Classicismus ist. Diesem, dem Lichte, die Wärme, der Klarheit die Tiefe des Urseyns, die Liebe der kalten Anschauung und der Form, die geläuterte Natur der Cultur zu verbinden, das Männliche durch das Weibliche zu ergänzen und so die volle Einheit wiederzugewinnen: das will die Romantik des Deutschen. Und darum ist sie mehr empfangend als schaffend: weiblich.

Aber der Deutsche ist darum andrerseits nicht weniger männlich, wenngleich man ihn im Großen das „Weib des Menschengeschlechts" hat nennen wollen. Er ist Mann in der Wissenschaft, und in der Wissenschaft der Wissenschaften (der Philosophie), wo er überall die ganze civilisirte Welt übertroffen hat. Er hat sich, wenn auch später als die andern Nationen, doch um so glänzender als schöpferisch in der Kunst und Poesie gezeigt, indem er zugleich alle Formen und Weisen der andern in eigenthümlich verschmelzender Weise sich zueigen machte. Er ist endlich der erste Träger der Sitte gewesen von seinen ältesten Vorfahren an, und nunmehr des sittlichen Christenthums.

Vielfache Irrthümer, falsche Richtungen konnten nicht fehlen — es irrt der Mensch, so lange er strebt, und irrt desto mehr, je mehr er strebt, — aber aus allem Irr- und Wirrsale und unrechten Vordringen und eben so unrechten Zurückdrängen (Reagiren) erzeugt sich mehr und mehr die Harmonie, soweit sie

im Christenthum und in der Weltregierung Gottes vorgezeichnet liegt; und die Deutschen haben sich, im Leben wie in der Kunst, wie in der Wissenschaft, zum Weltvolk erweitert. —

Unter dieser Vielseitigkeit mußte vielfach die Einheit leiden; unter der Ausdehnung in Weite und Breite die Tiefe, unter der Universalität die Individualität des Stammcharakters, und hiemit die Romantik. Aber schwand sie auch, die ächte deutsche, wie zumeist das Edle, aus der Masse, drohte sie gar unterzugehen im Jagen nach irdischen Gütern und Genüssen: im Verborgenen lebt und blüht sie fort und übt insgeheim ihre Macht in den Busen der Reinern, der dem christlich Edeln Zugewandten; sie besteht und wird bestehen für alle Zeiten in deutscher Art und Kunst. —

Die volle Einheit des Absoluten und der Welt und deren Folgen.

Von

Dr. H. Schwarz.

Es ist unbestreitbar, daß die Einheit des Absoluten in und mit sich eine vollere, so zu sagen, absolutere ist, wenn dasselbe keine Wesensungleichheit enthält. Es ist ebenso unbestreitbar, daß die Einheit der Welt im Ganzen und Einzelnen eine vollständigere, reinere ist, wenn dieselbe letztlich Einen Wesens ist. Und es unterliegt drittens keinem Zweifel, daß die Läugnung einer solchen lauteren, vollen Einheit sich herschreibt aus dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, welcher für unüberwindbar angesehen und daher nicht nur im Endlichen festgehalten, sondern auch in's Absolute verpflanzt wird. Dieß bildet die Anschauung des Real-Idealismus oder Ideal-Realismus, während der reine Realismus (s. K. Planck, System des reinen Realismus, Tübingen 1850, S. 101) sagt: „Es gibt nur Eine Substanz, die ausgedehnte; denn der Geist selbst ist nur die vollendete, innerlich selbstständige Existenz des Ausgedehnten.“ Indem sich aber Planck zur Construction der Welt die zwei

Principien der Selbstheit und Bedingtheit anzunehmen genöthigt sieht und im ersteren offenbar ein ideelles Element hat, so ist damit in Wahrheit der bloße Realismus verlassen und zum Realidealismus fortgegangen. Das Ideelle zeigt sich aber unwillkührlich zu sehr als das Bestimmende und Bildende des Materiellen, als daß ihm nicht mehr und mehr ein Ueberwiegen über dasselbe zugestanden werden müßte, und hiedurch schreitet der Real-Idealismus, bei welchem die Präponderanz des Geistigen über das Stoffliche noch nicht deutlich hervortritt und zu klarer Erkenntniß gelangt, zum Ideal-Realismus fort, der solches thut und das materielle Element, welches in Gott und der Welt primitiv neben dem geistigen liegen soll, von letzterem beseelt, durchdrungen, möglichst beherrscht und bewältigt werden läßt. Damit ist aber die Betrachtung des Geistigen und Materiellen als zweier letztlich grundverschiedener Seynsarten in der That bereits wieder aufgegeben; denn bei dieser Auffassung müßten sie eine völlig gleiche Berechtigung besitzen, ja sie müßten consequent einander ganz äußerlich und fremd gegenüberstehen, d. h. der Dualismus, der hier noch verborgen ist, würde offen zu Tage kommen. Weil aber nach dem Dualismus die Welt als solche, als einheitliches Ganzes, und das Absolute als Eines unbegreiflich ist, weil bei der consequenten Verfolgung jenes Standpunktes organische Existentien, aus den genannten Grundelementen oder Seynsarten gebildet, ja überhaupt ein Seyendes gar nicht möglich wäre, so muß der Dualismus thunlichst abgeschwächt, das Geistige und Materielle nur als grundverschiedene Seynsarten oder Seynselemente bestimmt werden. Aber selbst an diesen Bezeichnungen offenbart sich das Widersprechende der gesammten Anschauungsweise. Was letztlich grundverschieden ist, kann nicht Arten oder Elemente Eines Seyns ausmachen; hiezu ist eine innerliche Verwandtschaft, und dazu selbst wieder eine innerliche Einheit nothwendig. Und sind das Geistige und Materielle nicht im tiefsten Grunde verschieden, so müssen sie im innersten Wesen eins seyn. Die volle Einheit des Absoluten sowohl, als der Welt steht und fällt daher mit der vollen Ueberwindung des Dualismus, hat diese

als ihre negative Seite an sich, und weil die Ueberwindung nur möglich ist vom Geiste aus, indem sich letzterer als das tiefste Weltbildende erweist, geht der reine Realismus zum Real-Idealismus, der Real-Idealismus zum Ideal-Realismus, und dieser consequent, als dem Ziele der ganzen Bewegung, zum reinen oder vollen Idealismus über.

Umgekehrt nämlich sagen zu wollen, von dem materiellen Element im Absoluten oder in der Welt solle das geistige durchdrungen, beseelt, beherrscht werden, wird niemand einfallen; das Geistige kündigt sich ja schon dem unmittelbaren Bewußtseyn als das Dominirende und Prävalirende an. Je ferner sie freilich einander gehalten werden, je oberflächlicher die ganze Betrachtung der Dinge noch ist, desto leichter erscheinen jene als gleichberechtigt. Da sie aber im Reiche des Seyns unläugbar in und mit einander sind, so wäre ein gegenseitiges, mit gleicher Kraft und Bedeutung stattfinden sollendes Durchdringen gegeben. Allein je näher man überhaupt zusieht, um so stärker drängt sich das Uebergewicht des Geistes auf. Dadurch wird sein Durchdringen zu einem Beseelen, und dieß schließt an sich schon ein Beherrschen, Bilden ein, weßhalb dann auch das Materielle mehr und mehr den Rang eines besonderen Elements neben dem Geistigen verliert und nur noch dessen eigene Naturseite ausmachen kann, folgerichtig demnach von ihm selbst ausgehen und gesetzt seyn muß. So schreitet die Wissenschaft, getrieben von der Nothwendigkeit des Sachverhalts, weiter; allein es ist klar, daß auch die letztere Ansicht noch nicht in die volle Tiefe eingedrungen ist, den äußerlichen Reflexionsstandpunkt, so vertieft er auch seyn mag, noch nicht ganz verlassen hat. Die Auffassung der Materie als einer besonderen Naturseite des Geistes, die daher auch Gott zukommt, sucht zwar das dualistische Element des Stofflichen möglichst zu einigen mit dem Geist, aber doch im tiefsten Grunde als etwas anderes denn er, als etwas neben ihm Dualistisches zu erhalten. Den Dualismus jedoch, dessen totale Ueberwindung durch die angegebenen Theorieen immer unausweichlicher gefordert und angebahnt wird, wirklich zu bewältigen, eben damit einen vollen Idea-

lismus zu gewinnen, — diesem letzten, entscheidenden Schritt gegenüber wird selbst ein solcher, welcher auf der vorgeschrittensten Stufe des Ideal-Realismus steht, die Grundverschiedenheit von Materie und Geist, das, was eine Ableitung des ersteren aus dem letzteren zu verbieten scheint, kurz ihr dualistisches Verhältniß geltend machen. Allein hiebei wird nicht bedacht, daß der Realismus selbst zum Real-Idealismus, und dieser zum Ideal-Realismus fortführt, daß beim Zurückgehen auf jene Grundvoraussetzung ebenso bestimmt die Consequenz des Dualismus gezogen werden muß, die Zerreißung des Seyns, die Unmöglichkeit der Einheit sowohl des Absoluten als der Welt oder einfach die Unmöglichkeit des Absoluten und der Welt. Daß der Real-Idealismus und Ideal-Realismus wirklich die genannte Grundvoraussetzung macht, soll damit nicht geläugnet werden; je mehr sie aber wieder erhoben wird, desto mehr muß man an die berührten, sie selbst aufhebenden Folgen mahnen.

Schließt dem Dargelegten gemäß das Durchdringen, Beseelen des Geistigen ein Beherrschen gegenüber der Materie ein, wird eben hiemit immer mehr das Geistige als das Selbstständige, Bestimmende, das Materielle als das Unselbstständige, Passive erfaßt, so vollendet sich dieß darin, daß letzteres durch ersteres wirklich gesetzt ist. Solches liegt schon in der angeführten Spitze des Ideal-Realismus, in der Betrachtung der Materie als der Naturseite des Geistes. Denn was Naturseite des Geistes in wirklichem und vollem Sinn zu seyn hat, muß sich zu diesem als Product zu dem Producenten verhalten, und es ergibt sich daher auch hievon aus die Wahrheit, daß eine volle Einheit der Welt, wie im Absoluten nur zu erreichen ist, wenn die Materie als letzlich geistentsprungen und geistigen Wesens, der Geist als das Allseyende begriffen wird. Das Absolute jedoch als rein und vollkommen Geist zu fassen, sehen sich immer noch viele durch die Meinung gehindert, daß es und davon aus auch die Welt kein Seyn hätte. Es läuft dieß auf die gewöhnliche, dem einseitigen Wahrnehmungsstandpunkt angehörige Meinung hinaus, nach welcher eigentlich nur dem Materiellen, nicht

auch dem Geistigen wirkliches Seyn zukomme, eine Meinung, über die auch der reflectirende Verstand seiner ganzen Betrachtungsweise gemäß nicht ganz hinausgelangt. Und dieß wirkt bei nicht Wenigen mit, bei Vielen unbewußt als der hauptsächlichste Grund, warum ihnen die Anschauung des Real-Idealismus oder Ideal-Realismus, welcher die vermeintlichen grundverschiedenen Seynsarten aufrecht erhält, der Natur der Dinge entsprechender scheint, als der reine Idealismus. Hat sich aber bereits ergeben, wie solche Natur der Dinge nur das Erzeugniß einer äußerlichen, nicht in die volle Tiefe eingehenden Kenntnißnahme ist, so zeigen sich zunächst noch folgende weitere Schwierigkeiten. Gibt es nämlich nach obiger Theorie zwei Grundelemente des Seyns oder zwei primitive Seynsarten, das Geistige und das Materielle, so drängt sich nur um so gewichtiger die bereits berührte Frage auf: Ist denn das Geistige nicht auch, kommt ihm nicht auch Seyn zu, und zwar, wenn auch geistiges, so doch kein bloß gedachtes oder imaginäres, sondern wirkliches Seyn? Wie könnte man sonst vom Geist als einem Element, einer Seynsart, Seite, oder wie man sagen mag, neben einem materiellen Element, einer materiellen Seynsart oder Naturseite reden? Vielmehr wird soeben durch diese Ansicht selbst wieder das Geistige als ein wesentlich Seyendes, ja durch das hier hervorbrechende Uebergewicht desselben als ein noch viel intensiveres und bedeutungsvolleres Seyn, denn das Materielle, zu Tage gefördert. Ohne Ziehung dieser Folgerungen, ohne solche genauer eingehende Forschung erschiene dagegen der Geist, wie bei dem gewöhnlichen Dafürhalten, höchstens als bloße Kraft des materiellen Elements, eben damit das Materielle nicht mehr als Element, sondern als das eigentliche Seyn und Wesen. Dieß ist die Grundansicht des Realismus; so weit er aber wissenschaftlich gestaltet werden kann, muß er gemäß dem zu Anfang Dargelegten, um überhaupt Leben und Bewegung in das Seyn zu bringen, geschweige eine Construction der höhern Naturstufen und des Menschen zu erreichen, ein ideelles Element annehmen und zum Schaffenden und Treibenden machen. Damit führt er über sich

hinaus zum Idealismus, und wer deßhalb solchem Fortschritt sich entziehen will, dem bleibt consequent nur übrig, das Geistige ganz zu läugnen und zum platten Materialismus herunterzusinken. Kraft und Stoff! wird da gepredigt, jedoch wohl gemerkt, die Kraft als bloße Eigenschaft und unveräußerliches Merkmal des Stoffs. Letzteres übersieht der Real-Idealismus gerne und meint dann, in jenem ein für ihn sprechendes Korn der Wahrheit zu haben. Allein was dem Materialismus seine Kraft und Schärfe, seine Zähigkeit, zum Theil auch gegenüber den herrschenden Richtungen der Philosophie, verleiht, ist nicht eine Zweiheit des Ursetzenden, sondern sein Monismus, die Einheit seines Princips. Die Nothwendigkeit einer vollen Einheit des tiefsten Grundes der Welt und damit dieser selbst, erkennt der Realismus und der Materialismus. Beide wollen den Dualismus total überwunden wissen; wie er überwunden werden kann, deutet, worauf bereits aufmerksam gemacht wurde, der Realismus mit dem ihm selbst aufhebenden Princip der Selbstheit an, während der Materialismus die Eruirung der Frage scheinbar sehr einfach, aber ebendamit gleichfalls sich selbst dadurch beseitigt, daß er den Hauptpunkt, den Geist, verneint, hiemit jedoch zugleich beweist, daß das Problem von der Materie aus gänzlich unlösbar ist.

Die Anschauung, welche sich auch von diesen Erwägungen aus wieder ergeben hat, ist daher das gerade Gegentheil vom reinen Realismus und vom Materialismus. Sagt jener: Es gibt nur Eine Substanz, die Materie, und der Geist ist nur die vollendete, in sich selbstständige Existenz der Materie, so sprechen wir aus: Es gibt nur Eine Substanz, den Geist, und die Materie ist Geist in nur gänzlich unvollendetem, noch nicht wirklichem Daseyn. Behauptet der Materialismus: Es gibt nur Stoff, und die Kraft ist eine unzertrennliche Eigenschaft, ein unveräußerliches Merkmal der Materie, so ist unsere Ansicht: Es gibt nur Geist, und das Seyn ist eine immanente Eigenschaft, ein unveräußerliches Merkmal des Geistes. Deßhalb hat der Verf. auch von jeher einen Idealismus verlangt, der in sich

voller Realismus sey, und es ist dieß etwas wesentlich Anderes, als ein absoluter Real-Idealismus, wie die Vollendung seiner Betrachtung letzterer Standpunkt nennen mag. Und weil jenes vor Allem im Princip, im Urgrund statt zu finden hat, so resultirte uns nicht minder stets die Nothwendigkeit, den absoluten Geist unmittelbar als das absolute Seyn, als absolut wesenhaft oder als die absolute Substanz anzusehen. Schon gegen diese Ausdrucksweise ist jedoch geltend gemacht worden, absolut substantiell und absolut wesenhaft sey nicht ein und dasselbe, das wesenhafte Seyn sey vom substantiellen wohl zu unterscheiden. Allein es ist trotz der allbekannten logischen Unterscheidung beider Begriffe dennoch so, daß „Wesen" in seiner vollen Tiefe und seinem innersten Kern gleich ist dem Grundwesen, dem im Wechsel der Erscheinung Bleibenden, dem Grund der sich gleichbleibenden Einheit des Dings, oder wie man sonst „Substanz" definirt hat. Wesen in solchem prägnanten Sinne kann also kurz für „Substanz" gebraucht werden, „wesenhaft," zumal mit dem vorgesetzten Worte „absolut," für urwesentlich, urwesenhaft, substantiell. Ebendeßhalb eignet sich für den hieraus entspringenden Theismus nicht bloß der allgemeine Name eines concreten oder lebensvollen, sondern specieller der des substantiellen, um gerade jene gänzliche Einheit von absolutem Seyn und absoluter Geistigkeit, den Hauptpunkt, zu bezeichnen. Und es bedarf an sich, wie allem Bisherigen zufolge keiner weitern Nachweisung, daß ein solcher Theismus eben voller Idealismus ist, und dessen System gleich gut mit diesem Namen versehen werden kann. Daß umgekehrt der volle Idealismus ein so gestalteter Theismus ist, hat der Verf. schon in seiner Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, S. 54 ff. dargelegt. Es ist dieß die volle Durchführung dessen, was Kant anstrebte, sowie der Hegel'schen Auffassung, nach welcher die Vernunft, der Gedanke das Grundwesen, die Substanz der Dinge bildet, die Natur Vernunft oder Gedanke an sich ist.

Ist aber der absolute Geist unmittelbar als solcher absolut

seyend, so muß derselben Art auch sein schöpferisches Verhalten seyn, und wir bedürfen zur Setzung des endlichen Seyns keinerlei besondern Stoff in oder neben Gott. Denn — und das ist ein weiterer Einwurf gegen den Real-Idealismus — entweder nimmt man bei ihm eine freie Setzung der Welt auch hinsichtlich der Materie an, oder man hält dafür, die Setzung der materiellen Endlichkeit sey durch reine That Gottes unmöglich. In ersterem Fall wäre für das vorliegende Problem mit der Festhaltung eines besondern materiellen Elements oder einer Naturseite im Absoluten nichts gewonnen, und es ist daher der zweite Fall, welcher zum Realismus hinzutreiben und bei ihm stattzufinden pflegt. Allein wie kann die Materie in Gott sich aus diesem ausscheiden? Das drängt sich um so stärker auf und tritt in seiner Unmöglichkeit um so mehr hervor, je inniger die Materie, gemäß dem nothwendig einheitlichen Wesen des Absoluten, mit diesem als Element oder Seite verbunden wird. Durch irgend solche Ausscheidung käme man auch auf die pantheistische Lehre zurück, sofern bei ihr Gott verendlicht, und die Welt zu einem bloßen Schein neben Gott herabgesetzt wird. Ist dagegen das Unendliche als absolutes Seyn unmittelbar absoluter Geist, oder als absoluter Geist unmittelbar absolutes Seyn, so ist all sein Hervorbringen ebenso unmittelbar absolut geistig oder That, als seynserfüllt und seynsetzend. Während der Mensch als geschaffenes Wesens zu seinem Thun des äußerlich vorhandenen Stoffs bedarf, so erweist sich Gott nicht minder dadurch als absolut, als wirklicher, voller Schöpfer, daß er in Einem formirend und seynsetzend ist. Nicht also, wie der Real-Idealismus, von seiner Meinung verleitet, glauben könnte, ist in unserer Theorie gegeben, daß der absolute, selbstbewußte Geist erlöschen oder erstarren, die schlechthin selbstbewußte Intelligenz in's Bewußtlose sich herabsetzen solle. Es wurde dagegen vielmehr von uns eine ganze oder theilweise Umsetzung Gottes zur Welt, weil ihn verendlichend und letzterer das gebührende, relativ selbstständige Seyn raubend, verworfen, und eine Selbstäußerung des Absoluten im ausdrücklichen Gegensatz zu einer Selbst*entäußerung* gefordert.

So findet sich in des Verf. Schrift: „Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus *) S. 43 f. die Stelle: „Demungeachtet enthält die Ansicht von der Schöpfung aus Nichts nicht bloß die Wahrheit, daß dieselbe nicht aus einem neben Gott befindlichen Stoff erfolgen dürfe, sondern auch die, daß sie nicht zu denken sey als irgend ein Werden Gottes selbst zur Welt, sogar nicht unter der Gestalt, daß hiezu eine besondere Naturseite Gottes angenommen wird. Enthielte auch solches — ganz abgesehen von der nicht vollen Einheit des Absoluten in sich — eine Verendlichung des letztern, so ist dieß, wie der Mangel einer Schöpfung aus Nichts, nur so zu vermeiden, die Schöpfung in Einem als wirklich und ganz von Gott geschehend nur so zu begreifen, daß der absolute Geist, weil unmittelbar die absolute Substanz, auch in der Selbstäußerung unmittelbar Substantielles setzt." Und S. 53 f.: „Kann es überhaupt letztlich kein anderes Seyn geben, als ein Seyn des Absoluten, ist dabei die Welt, das im Außereinander gesetzte, endliche Unendliche, relativ selbstständig, so vereinigt sich Beides in dem, was sich schon oben aus dem Begriffe des Absoluten als des in Einem formirenden und Seyn verleihenden, daneben sein Insichseyn bewahrenden ergab, daß nehmlich die Selbstäußerung, Selbstoffenbarung, in voller Weise dessen substantielle That ist, die in steter Kontinuität mit ihm bleibt, an ihm ihren fortwährenden Seyns- und Lebensgrund hat, in lebensvoller Beziehung zu ihm steht, wie er zu ihr." Ist aber die Welt die volle Selbstoffenbarung Gottes, so müssen auch deren besondere Gestaltungen aus dem in der Selbstäußerung sich selbst im Außereinander darstellenden Wesen des Absoluten folgen. Nur so ist auch der Begriff des Schöpfers ganz vollzogen; geschmälert ist er, wenn Gott, wie es nach dem Real-Idealismus nicht anders seyn kann, in oder neben sich einen Stoff vorfindet, und diesen daher

*) Die Besprechung dieser Schrift durch Wirth in Bd. 37, Heft 2 vorliegender Zeitschrift kam mir erst im Mai d. J. zu; möge nun vorstehende Abhandlung zugleich als Auseinandersetzung über das von Wirth Bemerkte dienen.

nur mehr oder weniger formirt. Auf die genannte Art, d. h. aus dem Wesen des Absoluten selbst, muß endlich auch sich ergeben die ganze Stufenfolge und der Bildungsgang der Welt. Und hieher gehört nun die Frage nach der Entstehung der Materie, oder, besser gesagt, der unorganischen Natur; denn die Materie als solche ist ein Abstractum, wirklich ist sie und zwar in ihrer niedersten Gestalt, nur als jenes Reich des Daseyenden. Schon das Verlangen, das Wesen der Materie philosophisch zu untersuchen, die Materie zu begreifen, enthält deßhalb leicht etwas Falsches in sich; und besonders von dem Standpunkt aus, welcher den Dualismus von Materie und Geist für nicht ganz überwindlich hält, wird für das Erfassen oder Deduciren der Materie leicht Unerfüllbares gefordert, obwohl gerade dieser Standpunkt selbst seiner Grundanschauung gemäß die Unbegreiflichkeit, Unableitbarkeit der Materie behaupten sollte".

Aus all diesem folgt immer und immer wieder, daß um eine volle Einheit Gottes und der Welt zu gewinnen, um das Wesen Gottes und der Welt ungeschmälert zu erfassen, um dem Geist sein volles Recht angedeihen zu lassen, die Materie, oder, mit Verhütung aller falschen Abstraction, die Natur überhaupt und insbesondere auch deren unterste Stufe das Reich des Unorganischen, als letztlich geistentsprungen und geistigen Wesens betrachtet werden muß. Es darf doch die unorganische Natur, wozu die einseitige Hervorhebung der Materie leicht führt, von dem Naturganzen nicht losgerissen, sondern muß als organisches Glied des letztern und der im subjectiven Geiste culminirenden Welt überhaupt festgehalten werden. Und so stellt sich die Frage nach der Deduction der Materie, oder besser der unorganischen Natur dahin: Wie setzt der absolute Geist in seiner Selbstäußerung zuerst einen relativ erloschenen, nicht wirklich daseyenden Geist (Gott, Natur und Mensch, S. 64)? Vollendet aber ist die Selbstdarstellung des absoluten Geistes in der Welt im subjectiven Geiste, und es ist deßhalb nicht nur überhaupt ein Rückschluß von diesem auf jenen erlaubt, sondern es muß auch, was sich im menschlichen Subject als Grundeigenthümlich-

keit des Geistes erweist, dem Absoluten zukommen. Als solche erweist sich, wie wir bald näher sehen werden, Intelligenz und Wille, und es sind dieß daher auch die Grundelemente, Grundkräfte oder Factoren alles Seyns. Bildet ferner unläugbar das negative Lebensprincip und die animalische Seele eine Anbahnung und Vorstufe für das wirkliche Hervortreten jener Factoren oder für das wirkliche Daseyn des Geistes, so muß, was im Thier sich regt und bethätigt, in der Pflanze erst erwacht und zum Leben aufgeht, in dem untersten Reiche, in der unorganischen Natur noch ganz schlummern, möglichst versenkt seyn. Eben indem die Factoren in der unorganischen Natur noch in keinerlei Weise erstehen und zum Fürsichseyn gelangen, ist auch das geistige Seyn hier noch am weitesten zurückgedrängt, gleichsam ganz erloschen. Wie ist nun dieß möglich, warum wird ein solches Nochnichtgeistiges niederster Art von der substantiell schaffenden Thätigkeit, und zwar zuerst gesetzt? Die Factoren erscheinen dort noch gar nicht als solche, noch gar nicht in ihrer Dualität; sie müssen demnach noch ganz in der Einheit versenkt seyn. Das Problem gestaltet sich daher näher so: Warum setzt der sich selbst äußernde absolute Geist seinem Wesen gemäß zuerst ein ganz in der Einheit der Factoren versenktes, eben damit von wirklicher Geistigkeit noch möglichst entferntes Seyn? Dieß aber, und daß solche Setzung eines Nochnichtgeistigen unterster Stufe zuerst erfolgt, auf den Grund hievon führt die Betrachtung des Absoluten, wie jedes sonstigen Wesens, indem zu dessen Seyn vor allem Andern die Einheit in und mit sich gehört, außerdem eine dualistische Selbstvernichtung statt hätte. Und so heißt es denn in des Verf. eben genannter Schrift S. 56: „Da nun in dem Absoluten, wie in allem Seyn, das Erste, ja die Grundbedingung darin besteht, daß es Einheit mit sich ist (negativ ausgedrückt: nichts Dualistisches an sich hat), so tritt solches auch in der Selbstäußerung zuerst und zwar dem Wesen dieser gemäß vorherschend für sich allein hervor. Dies geschieht, indem in der Selbstäußerung die absolut elementaren Factoren in sich versenkt, daher auch in der vollen Wesenheit und Dualität nicht wirklich

da sind, somit ein noch nicht geistiges Seyn auf der untersten Stufe gegeben ist.“ Daraus ferner, daß mit der Einheit des Absoluten dessen Wesen nicht erschöpft, daß es ein organisches Ganzes ist, ergeben sich die weiteren Gestaltungen des Endlichen.

Mit dieser vollen und gänzlichen Ableitung der Welt von Gott ist auch der Begriff des Urgrundes als des allsetzenden ganz vollzogen, und ihm die gebührende Stellung, nämlich am Anfang des Systems gegeben, er ist absoluter Geist nicht erst am Ende und nicht — wovon sich auch der Real-Idealismus nicht völlig losmacht — unter Vermittlung eines Nichtgeistigen, letztlich Endlichen. Wie gelangt man nun zum Urgrunde, zum Princip des Systems des Daseyenden und daher auch der Philosophie? Offenbar nur vom subjectiven Geist in seiner reinen Wesenheit aus. Denn dieser ist es eben, in welchem die Eigenthümlichkeit der Welt culminirt. Wird deßhalb nicht vom ungetrübten Wesen des subjectiven Geistes oder von diesem in seiner ungeschmälerten Fülle ausgegangen, so wird das ganze und reine Wesen weder der Welt, noch des Absoluten erreicht. Es ist deßwegen nothwendig, daß hinsichtlich dieses subjectiven Ausgangspunkts, um das absolute Princip zu erreichen, nicht bloß bei der erkennenden Thätigkeit stehen geblieben, sondern Alles fixirt wird, was sich bei der im Denkact geschehenden Selbsterfassung des subjectiven Geistes als zu seinem Selbst gehörig aufdrängt. Und hier ist es zuvörderst der Wille, welcher als ebenso rein geistig, als solcher sich zeigt, ohne dessen Mitwirkung jener reine Denkact selbst nicht vollzogen wird. Dieß ist allerdings etwas aus der Psychologie, aber dieß ist nicht bloß nothwendig, sondern wir machen damit auch keinen Sprung in ein fremdes Gebiet, da ja das Denken und das Erkennen überhaupt nicht minder jener angehört. Psychologie ist unvermeidlich, wenn das Wesen des subjectiven Geistes begriffen werden soll. Dem sich in seiner Wesenheit erfassenden Geist stellt sich ferner nicht bloß der Wille als dem Denken gleichberechtigter Factor dar, sondern das Ich erfaßt und setzt sich in jenem Acte zugleich als etwas Grundwesentliches, Substantielles. So erfaßt und setzt sich der

subjective Geist aber, seinem empirischen Daseyn zufolge, gegenüber seiner Leiblichkeit und der Natur überhaupt. Er findet sich in jenem Act innerlich verwandt mit der Natur und specifisch verschieden von ihr, auf ihr ruhend und die über sie erhabene Spitze bildend. Wird dieß nicht gleich beim Beginne mit in Betracht genommen, so erhält man von vorn herein den subjectiven Geist in abstractem, äußerlichem Verhältniß zum materiellen Daseyn, zur Natur, erscheinen sie nicht in lebensvollem, organischem Zusammenhang, der subjective Geist nicht als die Vollendung der Natur, diese nicht als die Vorstufe und Anbahnung jenes. Letzteres Verhältniß geht sogar so weit, daß auch der specifische Unterschied jenes von dieser in dem Verhältniß der einzelnen Naturreiche u. s. w. selbst vorgebildet ist. Mit dieser eine volle Harmonie des Geistes mit der Natur neben einer ungeminderten Wesenserfassung beider enthaltenden Theorie ist man zugleich einer abstracten Entgegensetzung des Geistes gegen die Natur und dem darauf ruhenden Spiritualismus entgangen, einer Weltanschauung, welche das materielle Daseyn, die Natur so wenig zu begreifen vermag, als der Materialismus den Geist, nur das andre Extrem von diesem ausmacht. Und die Scheu, welche Manche noch vor dem reinen Idealismus haben, schreibt sich nicht selten aus der Furcht her, damit in eben jene einseitige Auffassung, in den Spiritualismus zu verfallen, während doch der innerste Gedanke des fraglichen Idealismus ist, der Geist sey das Allseyende, daher auch die Materie letztlich geistig. Zu beachten aber ist weiter, daß in der obigen Selbsterfassung des Ich nur der Wille als diesen Denkact mitbedingend, daher den Geist mitconstituirend, als Mitfactor oder die andere Grundkraft des Geistes sich zeigt, keineswegs auch das Gefühl. Das aber müßte der Fall seyn, wenn das Gefühl ein gleich constitutives Element des Geistes bildete, wenn wir statt einer Zweiheit eine Dreiheit von Grundkräften im Leben des Geistes anzunehmen hätten. Außerdem läßt schon die häufige Verwechslung von Empfindung und Gefühl im gewöhnlichen Bewußtseyn das beiden Gemeinsame einer Verinnerlichung, eines Insichfindens, unmittelbaren

Innewerdens ahnen. Und wenn z. B. Wirth, welcher jene Dreiheit von Grundkräften im Geiste für nöthig erachtet, Bd. 37, Heft 2, S. 277 f. sagt, das Gefühl sey nicht einerlei mit dem Empfinden, sie seyen wohl zu unterscheiden, so stimme ich mit ihm ganz überein und habe diese Unterscheidung auch in meiner mehrfach citirten Schrift S. 10 u. S. 95 f. bestimmt ausgesprochen. Und wenn Wirth weiter sagt, das Empfinden gehe auf das Object, das Gefühl sey die Selbstaffection der Seele in ihrer Totalität, so heißt es bei mir ganz ähnlich, das Empfinden gehe auf das außerhalb des Geistes Befindliche, das Gefühl auf diesen selbst, das Gefühl sey das dem Empfinden entsprechende rein geistige und auf die Zustände des Geistes sich beziehende Verhalten des letztern. Und hiemit trifft die obige Erklärung Wirths zusammen; denn ist das Gefühl Selbstaffection des Geistes und geht das Empfinden auf das Object, so ist dieses offenbar nichts Anderes, als Affection des Geistes durch das Object. In beiden Fällen also ist es Affection, ein Innewerden, Insichfinden (woher das Wort „Empfinden"). Hieraus folgt ohne Zweifel auch die Richtigkeit davon, wenn ich ebendort sage, die nahe Verwandtschaft des Gefühls mit dem Empfinden sey längst erkannt, und nicht minder muß, wie die im Empfinden sich zeigende Affection unbestritten als der theoretischen Seite des Geistes, der Intelligenz angehörig gilt, dahin die im Gefühl auftretende Affection eingeordnet werden, worauf auch der bereits berührte, dem Empfinden und Gefühl gleich wenig abzusprechende Charakter der Verinnerlichung, des Insichfindens führt. Endlich aber ist damit sehr wohl vereinbar, daß das tiefste Gefühl der Lust aus dem harmonischen Verhalten von Wille und Intelligenz, die tiefste Unlust aus der Disharmonie im Geiste entspringt. Das Gefühl entsteht ja erst aus solchem Verhalten, und daß nun das hievon erregte Innewerden in den einen der Factoren fällt und durch diesen sich äußert, ist neben dem Hervorgehen aus dem Totalzustande des Geistes ohne Anstand möglich.

Die Selbsterfassung des Geistes liegt jedoch nicht unmittelbar in diesem vor, wie kommt er nun dazu? Diese Frage drängt

sich nothwendig auf, und mit ihrer Beantwortung ist der nächste Ausgangspunkt gewonnen, von welchem aus der subjective Geist sich selbst in seinem reinen und vollen Wesen, von da aus den objectiven Anfang des Seyenden, wie der Philosophie, d. h. den Urgrund, das Absolute, erfaßt. Es muß ferner der Geist durch sich selbst, durch sein eigenes Wesen getrieben werden, zu jener Selbsterfassung fortzugehen, sich und weiterhin alles übrige Seyn in seiner Wahrheit zu erkennen. Offenbar ist dieß nichts Anderes, als das Streben des Geistes nach Wahrheit, eine immanente Bestimmtheit desselben, welche einerseits nur mit dessen Wesen überhaupt geläugnet werden könnte, andererseits die Grundlage alles wissenschaftlichen Thuns bildet, daher auch bei der Wissenschaft der Wissenschaften, bei der Philosophie in dieser Stellung als Grundtrieb hervortreten muß. Hiemit hebt denn auch in des Verf. mehrgenannter Schrift der sogenannte Anfang, die Ein- und Hinzuleitung zu dem absoluten Anfang und dem System als solchem an. Mit dieser in sich gewissen Thathandlung des Geistes ist von vornherein das Wahre sowohl des Dogmatismus, als des Kriticismus erhalten, und deren Mängel vermieden. Der Dogmatismus verlangt mit Recht, daß von etwas Gewissem ausgegangen werden müsse, nicht von etwas Problematischem, erst hintennach als wahr zu Erweisendem; denn damit wird das Philosophiren vom Problematischen, Hypothetischen, Ungewissen nie mehr total frei. Aber ebenso fordert der Kriticismus mit Recht, daß Alles vor dem denkenden Geist gerechtfertigt, letztlich alle Erkenntniß von ihm ausgehen müsse, daß deßhalb nicht ein ungeistiges Seyn, etwas außer dem Geist Gegebenes zum Ausgangspunct gemacht werde. In dem von uns aufgestellten Anfang fällt endlich zugleich unläugbar Denken und Seyn zusammen; es ist der nach Wahrheit strebende, denkende Geist unmittelbar der seyende und umgekehrt, und somit ist schon im Beginn ein fester Boden gewonnen, zugleich auch der Dualismus zwischen Denken und Seyn hinter sich gelassen. Ist dieser nicht von vornherein überwunden, soll er erst später bewältigt werden, so kommt man über ihn auch in der Folge

nicht ganz hinaus. Zudem schließt das dem subjectiven Geist immanente, zu seinem innersten Wesen gehörige Streben nach Wahrheit — wenn nicht anders ein Widersinn in demselben angenommen werden soll — ein, daß der subjective Geist, sobald er in der Erkenntnißfähigkeit richtig verfährt, die Wahrheit wirklich erfaßt. Und hiefür sind sogar die Skeptiker selbst ein Beweis, sofern sie doch die Wahrheit erkannt zu haben behaupten, daß der menschliche Geist die Wahrheit nicht zu erkennen im Stande sey, damit eben jenen Widersinn aussprechen. Es ist also auf die angegebene Weise im ersten Anfang zugleich auch die Gewißheit der Realisirbarkeit des wissenschaftlichen Strebens bewahrt, das dem subjectiven Geist inwohnende Moment des Strebens nach Wahrheit nicht des innern Halts und der festen Zuversicht beraubt.

Ulm, im Juli 1861.

Recensionen.

Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Von A. Trendelenburg. Leipzig. Hirzel, 1860.

Ein Werk von Trendelenburg ist immer ein Ereigniß. Seine Arbeiten tragen jenen Charakter der Gediegenheit, der zwar, heutzutage wenigstens, mit einem raschen Erfolge unverträglich zu seyn scheint, aber eine Festigkeit und Dauerhaftigkeit verleiht, kraft deren sie doch mit der Zeit durchdringen und eine nachhaltige Wirkung üben. Solchen Werken gegenüber kann von einer Kritik im gewöhnlichen Sinne des Worts nicht die Rede seyn. Einer mit solcher Besonnenheit, Gründlichkeit und Umsicht, mit solcher Klarheit und Schärfe durchgeführten Ansicht kann man nur einfach beistimmen oder mit einer gleich ausführlichen Arbeit entgegentreten. Sie wird auch in der Regel einen Kern der Wahrheit in sich tragen, an dem sich, eben weil er Wahrheit ist, nicht rütteln und kritteln läßt. Es wird sich daher meist nur darum handeln, ob der Schatz der Wahrheit auch

vollkommen gehoben und in durchweg gültiger Münze ausgeprägt ist, oder ob nicht einzelne Theile einer veränderten Fassung, einer näheren Bestimmung und tieferen Begründung bedürfen. Und auch in diesem Falle wird die Erörterung der Sache weniger auf eine Beurtheilung, als vielmehr auf einen Versuch der Auseinandersetzung und Verständigung mit dem Verfasser hinauslaufen können.

In Betreff des vorliegenden Werks kommt es, mir wenigstens, nur auf eine solche Verständigung und Auseinandersetzung an; ja es scheint mir, als könne es, nach dem gegenwärtigen Stande der Frage, auch an sich, objectiv genommen, nur noch darauf ankommen. Denn die bisherigen von seiner Grundanschauung abweichenden Versuche, das s. g. Naturrecht d. h. das Recht als solches begrifflich festzustellen und in seinem Grunde und Ursprunge, seinem Sinne und Zwecke wissenschaftlich darzulegen, hat Trendelenburg mit jener gründlichen Sachkenntniß und Schärfe des Urtheils, die man an ihm gewohnt ist, einer so eingehenden Kritik unterzogen und dabei ihre Schwächen und Mängel, ihre Einseitigkeit und Unhaltbarkeit so klar nachgewiesen, daß es sich m. E. nur noch fragen kann, ob seine eigne Auffassung besser als die ihr verwandten Ansichten durchgeführt und begründet sey. Im Allgemeinen stellt sich Trendelenburg auf die Seite derjenigen, die mit Plato und Aristoteles das Recht in eine ihm wesentliche Beziehung zur Sittlichkeit setzen und das Naturrecht demgemäß in das Gebiet der Ethik hineinziehen. Diese Fassung der Sache ist m. E. die allein berechtigte und allein mögliche, und sonach würde es sich nur noch darum handeln, zunächst diese Beziehung und die daraus herzuleitende ethische Bedeutung des Rechts genau zu definiren, und demnächst von ihr aus den Begriff des Rechts seinem wesentlichen Inhalt nach zu entwickeln und zu begründen. In dieser Beziehung stimmt nun Trendelenburg zu meiner großen Freude mit den Principien, die ich an einem andern Orte (Glauben und Wissen rc., Leipzig, 1858, S. 195 f.) andeutungsweise ausgesprochen habe, im Allgemeinen überein. Nach seiner wie nach meiner Grund-

anschauung ist das Recht als die Bedingung und das Mittel zur Realisirung der ethischen Ideen, zur Erfüllung der sittlichen Bestimmung des Menschen zu fassen (S. 71 f.). Dennoch bleiben einige wesentliche Differenzpunkte zwischen uns bestehen. Trendelenburg nämlich betrachtet einerseits jenes ethische Element im Begriff des Rechts als das einzige und ausschließliche, als die allgemeine Grundbestimmung, von der aller Inhalt des Begriffs abhängig und bedingt ist; mir dagegen ist es nur ein wesentliches Moment im Begriff des Rechts. Nach ihm steht daher das Recht auf einer Stufe, in gleicher Dignität mit den Ideen des Guten, Schönen, Wahren; mir dagegen ist es nur Mittel (Grundlage) zur Verwirklichung der ethischen Ideen und daher selber nur insofern von ethischem Werth und Charakter als es eben wesentliches und unentbehrliches Mittel zur Realisirung des ethischen Zwecks des menschlichen Daseyns ist. Ja Trendelenburg dehnt und erhöht unter der Hand das ethische Element dergestalt, daß das Recht nicht mehr als Bedingung und Mittel, sondern als wesentliches Glied und fundamentaler Bestandtheil der sittlichen Weltordnung erscheint, indem er den das Recht darstellenden und zur Geltung bringenden Staat mit dem die sittliche Idee in objectiver Form darstellenden und verwirklichenden „sittlichen Ganzen" identificirt und damit das Recht als Grund und Princip, Lebenskraft und Seele dieses Ganzen sogar über das Gute, Schöne und Wahre hinaushebt. Mir dagegen ist der Staat nur Träger und Verwalter des Rechts und daher ebenfalls nur Mittel zur Verwirklichung der ethischen Ideen: nicht er selbst ist seinem Begriffe nach das sittliche Ganze, dessen Alles bestimmende Seele die sittliche Idee (in ihrer dreifachen Gliederung als das Wahre, Gute und Schöne) und dessen Verwirklichung das Ziel der Geschichte der Menschheit ist, sondern er dient nur der Verwirklichung desselben; nicht in ihm daher, sondern nur durch ihn erreicht die Menschheit dieses Ziel; und weil er nur Mittel ist, so hebt er sich mit der Erreigung des Zwecks nothwendig auf: im sittlichen Ganzen, wenn es vollendet, wahrhaft und vollkom-

men sittlich ist, kann nicht mehr das Rechtsgesetz mit seinem Zwange, sondern nur noch die freie Liebe des Guten, die freie Erfüllung des von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen Geforderten walten und herrschen. —

Während sonach Trendelenburg in Beziehung auf Stellung, Zweck und Bedeutung des Rechts m. E. einem zu weit gehenden Idealismus huldigt, indem er, den Gegensatz zwischen Recht und Sittlichkeit verwischend, das Recht in die Sphäre der reinen Idealbegriffe (des Wahren, Guten und Schönen) erhebt und damit es selber gleichsam idealisirt, stellt er sich in erkenntnißtheoretischer Beziehung, d. h. hinsichtlich der Frage wie wir zum Begriff des Rechts und seiner nothwendigen Inhaltsmomente gelangen, auf einen m. E. zu einseitig realistischen (empiristischen) Standpunkt. Auch ich halte zwar keineswegs das Recht für einen rein apriorischen Begriff; auch ich räume vielmehr in Beziehung auf die Erkenntniß dessen, was als Recht und Gesetz (und resp. als Wahr, Gut und Schön) zu erachten sey, der Erfahrung einen bedeutenden Antheil von Einfluß und Mitwirkung ein. Aber m. E. ist es unmöglich, jene Erkenntniß nur aus der Erfahrung ohne alle Beihülfe eines apriorischen Factors zu gewinnen; nach meiner Ansicht wirkt vielmehr von Anfang an ein apriorisches Element unsres Erkenntnißvermögens mit, wo es sich um das sittlich- wie um das rechtlich-Gebotene und Verbotene handelt. — In Beziehung auf diese beiden Haupt-Differenzpunkte, an welche sich Controversen von untergeordneter Bedeutung anschließen, möchte ich durch Zusammenstellung unsrer beiderseitigen Ansichten eine Verständigung mit dem verehrten Verf. anzubahnen versuchen. Es würde mir zur besondern Freude gereichen, wenn er sich veranlaßt sähe, auf meine Einwürfe und Ausstellungen zu antworten und die Fragen, um die es sich handelt, einer weiteren Erörterung in unsrer Zeitschrift zu unterziehen. Sie scheinen mir bedeutsam genug, um eine solche Erörterung zu verdienen. —

Ehe sich feststellen läßt, was als Recht im engern (juristischen) Sinne, als erzwingbares Recht, als gültiger,

gerechtfertigter, weil im Wesen und Begriff des Rechts wurzelnder Inhalt aller positiven Gesetzgebung anzusehen sey, muß die Frage entschieden seyn, wie wir zur Erkenntniß Dessen, was als Recht und Gesetz zu gelten hat, und damit zu einem Maaßstab der Beurtheilung des Inhalts positiver Rechtsordnungen gelangen. Die erkenntnißtheoretische Frage ist nothwendig die erste, die erörtert werden muß. Denn von der Entscheidung derselben hängt die Möglichkeit der Rechtsphilosophie selber ab. Wären wir außer Stande, Grund und Wesen, Zweck und Bedeutung des Rechts als solchen d. h. das Recht seinem allgemeinem Begriffe, seiner Idee nach zu erkennen, so fehlte uns nicht nur jeder Maaßstab der Beurtheilung des positiv geltenden Rechts, sondern die Aufgabe der Rechtsphilosophie selbst wäre schlechthin unlösbar, weil ihre Aufgabe eben in der Feststellung des allgemeinen Begriffs oder der Idee des Rechts besteht. Trendelenburg geht leider auf die erkenntnißtheoretische Frage nicht näher ein. Er glaubt sie durch seine „Logischen Untersuchungen" und die dort gewonnenen Resultate im Wesentlichen bereits entschieden zu haben. Nach ihm hat nämlich das Naturrecht als besondre Disciplin des philosophischen Systems die Metaphysik, die Psychologie und die Logik zu seiner Voraussetzung. Mit der Ethik, deren Theil es ist, „fordert es zunächst als Ergebniß der Metaphysik die Grundansicht des Ganzen und zwar im Gegensatz gegen eine mechanische die organische Weltanschauung; sodann bedarf es aus der Psychologie, welche den Höhenpunkt in der Erkenntniß des organischen Lebens und den Uebergang zur Wissenschaft der Ethik bildet, einer Auffassung des eigenthümlich menschlichen Wesens und des Vorgangs, in welchem sich dieses vollzieht; endlich verlangt es, um die Methode des Rechts in der Bildung und Anwendung zu begreifen, von der Logik die Methodenlehre" (S. 3 f.). Jene organische Weltanschauung, innerhalb deren sonach das Naturrecht seinem wahren Begriffe nach allein möglich seyn soll, entwickelt Trendelenburg in den logischen Untersuchungen (II, 353 ff.). Sie fällt in Eins zusammen mit der teleologischen Weltanschauung, mit der Erkennt-

niß und Anerkenntniß der herrschenden Zweckmäßigkeit in der Natur und Welt, mit der Ansicht, daß „die Erscheinungen die Organe eines zweckvollen Gedankens seyen." Allein abgesehen davon, ob und wie weit es Trendelenburg gelungen ist, diese Weltanschauung zu begründen, so genügt sie für sich allein noch nicht zur Begründung der Ethik und des Naturrechts als einer ethischen Disciplin. Denn Zweck und Zweckmäßigkeit sind an sich keine ethischen Begriffe. Das beweist sich schon daraus, daß sie eben auch in der Natur und im natürlichen Geschehen und Wirken ihre Stätte haben. Freilich würde ohne die Möglichkeit einer zweckmäßigen Thätigkeit auch ein ethisches Wollen und Handeln unmöglich seyn. Aber daraus folgt nur, daß die Fähigkeit, Zwecke zu setzen und in Ausführung zu bringen, eine der Bedingungen des ethischen Wollens und Handelns ist, keineswegs aber, daß ein zweckmäßiges Thun als solches schon ethischer Natur und ethischer Dignität sey. Trendelenburg erklärt zwar: die organische Ansicht „steigere sich auf dem ethischen Gebiete, wenn sie die Freiheit in sich aufzunehmen vermöge;" denn damit „treten die Dinge und die Menschen dem Handelnden als Organe entgegen, aus denen ein Zweck spricht, die darin ihre Bedeutung und ihren Werth tragen," und damit sey die Aufgabe gestellt, „diesen Zweck des Einzelnen im Ganzen zu erkennen und Menschen und Dinge nach diesem Göttlichen, das in ihnen ist, zu behandeln" (Log. Unters. II, 358). Damit soll wohl angedeutet seyn, daß die organische Ansicht selbst erst eine ethische werde, wenn sie die Freiheit in sich aufzunehmen vermöge. Allein abgesehen davon, daß uns nirgend nachgewiesen wird, ob sie dieß vermöge, und ob es überhaupt philosophisch zulässig sey, die Freiheit dem Menschen beizumessen, so wird die organische Ansicht auch durch Aufnahme der Freiheit noch immer keine ethische. Denn ich handle in der That noch keineswegs ethisch, sittlich, wenn ich jedes Ding seinem Zwecke gemäß behandle. Es kommt vielmehr vor Allem darauf an, ob dieser Zweck selber ein ethischer ist und ob das Motiv meines Handelns in wahrhaft sittlicher Gesinnung wurzelt. Gesetzt, der Zweck des

Daseyns und Wirkens der einzelnen Wesen wäre nur die Erhaltung des Weltganzen wie es eben ist, und das Motiv meiner zweckgemäßen Behandlung derselben wäre nur die Einsicht, daß sie, so behandelt, am besten mein Wohlbehagen fördern und der Befriedigung meiner Bedürfnisse, Neigungen, Begierden ꝛc. dienen, so würde ein solches Handeln noch keineswegs für ein ethisches gelten können. In die Region der Ethik gelangen wir erst, wenn der Zweck der Dinge und insbesondere der Zweck des menschlichen Lebens, Wollens und Wirkens als ein über die unmittelbar gegebene Wirklichkeit hinaus liegendes Ziel erkannt ist, — also wenn er ein idealer ist d. h. auf eine Vollkommenheit geht, die nicht schon an sich vorhanden, sondern durch das menschliche Wollen und Thun erst zu verwirklichen ist. Der ideale Zweck muß mit Bewußtseyn gewollt seyn; auch meines Motivs, daß nur die Realisirung des Zwecks der Grund meines Thuns ist, muß ich mir bewußt seyn. Denn ein Wollen und Handeln, das bewußt- und absichtslos, also nur zufällig auf das Gute gerichtet ist, kann unmöglich für ein sittliches erachtet werden. Ist also das Recht, wie Trendelenburg will, eine durch und durch ethische Idee, so muß auch vom rechtlichen Wollen und Handeln dasselbe gelten. Ich muß wissen, was Recht ist; und ebenso muß der Staat oder die Gemeinde, die das Recht zum geltenden Gesetz erhebt, erkannt haben, daß das Gesetz das Recht zu seinem Inhalt habe: sonst ist das Gesetz kein ethisches, kein Rechtsgesetz, d. h. kein Gesetz, sondern eine Gewaltmaßregel. Und hat das Recht, wie Trendelenburg will, nur den Zweck, das Bestehen des sittlichen Ganzen und seine Gliederung zu wahren und dessen Weiterbildung zu fördern, so setzt die Erkenntniß dessen, was Recht und Rechtens sey, auch noch die Erkenntniß des Sittlichen (des Guten) voraus. Wie also kommen wir zu dieser Erkenntniß, welche die Bedingung alles rechtlichen, sittlichen, ethischen Wollens und Wirkens, die Bedingung aller wahrhaft gesetzgeberischen Thätigkeit, der Gründung und des Bestandes der Staaten wie des menschlichen Zusammenlebens überhaupt ist?

Trendelenburg — der von seiner organischen auf die logischen Untersuchungen gestützten Weltansicht aus als erwiesen voraussetzt, daß auch das Recht einen Zweck habe — will nun die „Idee" des Rechts, d. h. „den ursprünglichen Gedanken, der als Grund und innerer Zweck das positive Recht bestimmt oder bestimmen soll," auf „analytischem" Wege finden, d. h. durch eine „Betrachtung des [positiven] Rechts," welche „alle Seiten seiner Nothwendigkeit aufzusuchen und in die Idee zurückzuführen habe": denn die Idee sey eben „das letzte Band aller Nothwendigkeit" (S. 5). Diese analytische Betrachtung hat demgemäß „von den äußern Thatsachen des [positiven, gegebenen, geltenden] Rechts auszugehen und darin die Spuren aufzusuchen, welche zu der zum Grunde liegenden Idee hinführen" (S. 8). Mit andern Worten: Trendelenburg will rein empirisch zu Werke gehen. Unter der Voraussetzung, daß es eine Idee des Rechts, einen ursprünglichen, als Grund und Zweck das positive Recht bestimmenden Gedanken, der „alle Seiten seiner Nothwendigkeit" umfaßt, d. h. einen Begriff des Rechts von nothwendigem, allgemeingültigem Inhalt gebe, will er die empirisch vorliegenden, positiv geltenden Rechte (Gesetze) in nähern Betracht ziehen und aus ihnen jenen Grundgedanken herausanalysiren. Allein dieses empiristische Verfahren unterliegt zunächst derselben allgemeinen Schwierigkeit, die jeden Versuch, auf empirischen Wege das Allgemeine und Nothwendige festzustellen, zum Mindesten sehr unsicher macht. Es ist nicht möglich, alle die mannichfaltigen, bei den verschiedenen Völkern noch jetzt geltenden und jemals in Geltung gewesenen positiven Rechte kennen zu lernen und der Analyse zu unterwerfen. Selbst in Betreff der civilisirten Nationen fehlen für ein solches Unternehmen noch alle nöthigen Vorarbeiten. Die „äußern Thatsachen," die Trendelenburg in analytische Betrachtung zieht, beschränken sich daher auch auf die mannichfaltigen philosophischen Rechts-Theorien, welche im Lauf der Jahrhunderte seit Plato hervorgetreten sind; diese werden, wie bemerkt, einer eingehenden, scharfsinnigen Kritik unterworfen, und nur äußerst selten werden historische Er-

scheinungen im engern Sinne, d. h. Rechtssysteme und Gesetzgebungen, die praktische Geltung gewonnen, in den Kreis der analytischen Betrachtung aufgenommen. — Außerdem aber setzt ja das Verfahren ohne Weiteres voraus, daß die positiven Rechte und geltenden Gesetze überall „Spuren" der „Idee" des Rechts an sich tragen. Diese Voraussetzung ist aber eine bloße Voraussetzung. Denn wenn auch das Recht, wie Alles in der Welt, an sich einen Zweck hat und wenn dieser Zweck auch an sich ein ethischer wäre, so folgt daraus noch nicht, daß die positiven Gesetzgebungen eben diesen Zweck auch vor Augen gehabt und befolgt haben. Trendelenburg erkennt dieß selbst an, indem er die Idee des Rechts für den ursprünglichen Gedanken erklärt, der das positive Recht bestimmt „oder bestimmen soll." In diesem „Soll" liegt implicite, daß der Gedanke das positive Recht keineswegs überall thatsächlich bestimmt noch es bestimmen muß. Endlich — und das ist die Hauptsache — wie vermögen wir jene „Spuren" der Idee des Rechts im positiven Rechte aufzufinden? Welches sind die Kriterien, an denen sie sich erkennen lassen? Da die positiven Rechte und Gesetze ihrem Inhalte nach sehr stark von einander abweichen, ja sich wohl geradezu widersprechen, so müssen in ihnen vielfach der Idee des Rechts fremde, ihr widerstreitende Elemente beigemischt seyn. Wie lassen sich diese von den „Spuren" der Idee d. h. von den der Idee entsprechenden Elementen unterscheiden? Müssen wir nicht offenbar die Idee des Rechts bereits kennen und besitzen, um jene Spuren derselben zu entdecken und von der Spreu fremdartiger Ingredienzien auszusondern? —

Trendelenburg postulirt nun zwar für die wissenschaftliche Abhandlung und Darstellung des Naturrechts nicht nur die von der Metaphysik entlehnte „organische Weltansicht," sondern auch 2, die aus der Psychologie zu entnehmende „Auffassung des eigenthümlich menschlichen Wesens und des Vorganges, in welchem sich dieses vollzieht." Allein aus der Psychologie läßt sich nur entlehnen, was sie besitzt. Jenem Postulate kann daher nur genügt werden, wenn und sofern die Psychologie bereits ermittelt

und wissenschaftlich festgestellt hat, worin „das eigenthümlich menschliche Wesen“ bestehe. Das ist aber bekanntlich noch keineswegs der Fall, am wenigsten in Betreff der ethischen Seite des menschlichen Wesens. Die Psychologie ist keine vollendete Wissenschaft, sondern wie alle philosophischen Disciplinen noch in Streit und Zwiespalt begriffen: die neuste, s. g. physiologische Richtung der Psychologie leugnet nicht nur die Willensfreiheit und damit alle ethischen Elemente des menschlichen Wesens, sondern sogar den Unterschied zwischen Leib und Seele und damit die Seele selbst. Dennoch begnügt sich Trendelenburg, um jenes Postulat zu erfüllen, mit der Aufstellung einiger weniger Sätze, indem er bemerkt: „Im Organischen der Natur erscheint ein innerer Gedanke als der Trieb zum Daseyn und ebenso im Menschen zunächst ein Begehren als sein Grundwesen. Dort ist der Gedanke sich selbst verborgen, höchstens blind empfunden; im Menschen gelangt er zum Selbstbewußtseyn. Die Wechselwirkung des Denkens mit dem Begehren und der Empfindung, das bewußte Allgemeine in seiner Wirkung auf die blinden Regungen des Besondern bildet das menschlich Eigenthümliche. Indem das Allgemeine zur Herrschaft aufsteigt und nach und nach die Richtungen des Eigenlebens durchdringt, so daß der Gedanke das Begehren und Empfinden erhebt und wiederum das Begehren und Empfinden den Gedanken treibt und belebt, wird die sinnliche Wahrnehmung und die egoistische Ideenassociation zur Erkenntniß des Wesens, das blinde Begehren zum Willen, die Empfindung zum Gefühl, die Thätigkeit des Instinkts zum Handeln und Bilden. Während das Organische in der Natur von dem ihm selbst fremden Gedanken gebunden ist, so erscheint das Ethische, indem der Mensch den schöpferischen Gedanken seines Wesens erkennt und will, als das frei gewordene Organische“. (S. 40).

Wir wollen gern annehmen, daß Trendelenburg die obige Bestimmung des „menschlich Eigenthümlichen,“ die er nur „auf Borg“ aus der Psychologie entlehnen will, auch zu erweisen und zu begründen vermag. Aber wir müssen bestreiten, daß unter

dieser Begriffsbestimmung auch der Begriff des Ethischen mitbefaßt sey und aus der Psychologie erborgt werden dürfe. Hätte die Psychologie diesen Begriff erschöpfend festzustellen, so bedürfte es keiner besondern Disciplin der Ethik, weder der Ethik im engern Sinne noch des Naturrechts. Für ein Naturrecht „auf ethischer Grundlage“ ist es vielmehr die erste unerläßliche Aufgabe, den Begriff des Ethischen selbst wissenschaftlich darzulegen und somit die Frage zu erörtern: wie gelangen wir zu unsern ethischen Begriffen, zur Erkenntniß der ethischen Seite unsres Wesens? Dennoch läßt sich Trendelenburg auf diese Frage nirgend näher ein. Er begnügt sich mit der oben angeführten Behauptung: indem der Mensch den schöpferischen Gedanken seines Wesens erkenne und wolle, erscheine das Ethische und zwar als das frei gewordene Organische. Allein es fragt sich eben, ob der Mensch „den schöpferischen Gedanken seines Wesens“ zu erkennen vermöge, und wenn er das Vermögen dazu besitzt, wie diese Erkenntniß zu Stande komme und welche Garantie für die Wahrheit des gewonnenen Resultats wir besitzen. Auch in Betreff dieser unumgänglichen Frage finden wir nur einige allgemeine Andeutungen. Nachdem Trendelenburg bemerkt hat: Der Einzelne würde für sich im blind Organischen verharren, nur in der Gemeinschaft sey jene Erhebung (des Organischen zum Ethischen) für die Einzelnen möglich, — erklärt er diese Gemeinschaft für die „Darstellung dessen, was in der Idee des Menschen liege, aber aus dem vereinzelten Menschen nie herauskäme.“ Er bezeichnet weiter diese Darstellung als eine „Aufgabe, welche in die Geschichte, in die Gemeinschaft der einander folgenden Geschlechter sich verschlinge.“ Die wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen sey der Impuls der Weltgeschichte, und der einzelne Mensch ethisire sich nur in diesem großen Zusammenhange. Der Mensch sey „insofern ein historisches Wesen, als der Einzelne ein Glied werde an dem objectiven Menschen, an der Gliederung des historischen Staats und zuletzt an der in der Geschichte sich entwickelnden Substanz der Menschheit.“ Eben darum habe der Mensch die geistige Substanz der Geschichte, in

der er geboren und auferzogen und von der er genährt werde, nicht bloß fortzusetzen, sondern auch „weiter zu führen." Durch diese Substanz der Geschichte sei der einzelne Mensch allenthalben bedingt, und dieß historische Material sey „stets darauf aus, mit der Gewalt seiner Eindrücke und Einflüsse den einzelnen Menschen zu formen." Nichtsdestoweniger habe der Einzelne unter allen Verhältnissen und Umständen die Eine ethische Aufgabe, „an dem gegebenen Stoffe das in der Idee sich immer gleiche menschliche Wesen auszuleben und ihm die edle Form desselben aufzuprägen." Auch seyen von dieser Ansicht, welche das Menschliche selbst zum Princip des Ethischen mache, keineswegs die Beziehungen desselben zu dem Ursprunge aus Gott ausgeschlossen. Vielmehr „wenn die Idee des Menschen als das Treibende im Leben des Einzelnen und der Geschichte gesucht werde", so weise der Begriff der Idee, „des schaffenden göttlichen Gedankens," gerade auf jenen Ursprung hin. Denn „das Princip habe nichts mit dem beschränkten getrübten Bilde gemein, welches die Einzelnen in ihrer Vereinzelung fassen; es sey vielmehr der Mensch im großen Styl gemeint, im Styl der göttlichen Idee, welche ihre Züge der Weltgeschichte einzeichnet." (S. 40 f.)

Trendelenburg legt sonach — und mit Recht — ein großes Gewicht auf die Geschichte und ihre Belehrung über das wahre Wesen des Menschen. Nicht die Idee für sich allein, sondern „das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee und im Reichthum seiner historischen Entwickelung" ist ihm das „Princip der Ethik," das nur in der Zusammenfassung beider Momente gefunden werden könne. Denn „das nur Historische würde blind, und das nur Ideale würde leer seyn." Trendelenburg will also Idealismus und Realismus, Speculation und Erfahrung, Apriorisches und Aposteriorisches verknüpfen, und nur aus der Vereinigung beider Factoren unsrer Erkenntniß entspringt ihm das wahre Wissen und das Wissen der Wahrheit. Auch in diesem Punkte begegnen sich sonach unsre beiderseitigen Tendenzen. Allein wenn das nur Historische blind ist, wenn also ohne die Idee des menschlichen Wesens das Princip der Ethik nicht zu

finden ist, so fragt es sich nothwendig, wie kommen wir zu der Idee, welche unsre Forschung nach dem Princip der Ethik bedingt und zu leiten hat? Denn die Blindheit des Historischen (Empirischen) will doch nur besagen, daß ohne die Beziehung des Gegebenen auf die Idee, ohne Anwendung der Idee als Maaßstab und Kriterium der historischen Erscheinungen, in der Geschichte (in den noch geltenden oder geltend gewesenen Sittenprincipien und Rechtsgrundsätzen) keine Normen für das ethische Wollen und Thun des Menschen sich finden lassen. Und in der That kann ja offenbar die Stellung des Einzelnen in der Geschichte, der Einfluß, den Vergangenheit und Gegenwart auf ihn und seine ethische Entwickelung ausüben, nur so viel bewirken, daß er auf die Höhe der in seiner Zeit erreichten sittlichen Bildung sich zu erheben im Stande ist, indem er die geltenden ethischen Principien in vollem Maaße sich anzueignen und zu befolgen sucht. Aber um diese Principien „weiterzuführen," um auch nur erkennen zu können, ob sie die wahren Principien seyen oder in welcher Hinsicht etwa sie von der Idee noch abweichen, muß er entweder die Idee des menschlichen Wesens bereits kennen, oder irgend einen andern sichern Maaßstab der Beurtheilung haben. Ohne eine solche Beihülfe vermag offenbar weder der Einzelne die ihm von Trendelenburg gestellte ethische Aufgabe zu erfüllen, noch der Philosoph den schaffenden göttlichen Gedanken des menschlichen Wesens, die Idee welche ihre Züge der Weltgeschichte einzeichnet, in letzterer zu erkennen d. h. das Princip der Ethik zu finden.

An einer folgenden Stelle (S. 45) bezeichnet Trendelenburg „das vollkommne Leben" als „das Ziel der Idee." Aber wiederum sagt er uns nicht, weder worin die Vollkommenheit des Lebens bestehe noch wie wir zur Erkenntniß, zum Begriff des Vollkommenen überhaupt gelangen. Und wenn er weiterhin bei näherer Bestimmung des Begriffs des Guten erklärt: „Die Hingabe und Befestigung des Eigenwillens an den Willen der Vernunft sey das Wesen und die Sache der Gesinnung; sie habe ihre Triebfeder und ihren Gegenstand aus einer Quelle, welche,

das Eigenleben bestimmend, über dem Eigenleben liege, und so sey der gute Wille das Gute im engern Sinne;" und wenn er hinzufügt: „in dieser Erhebung aus dem Selbstseyn in's Gute wirke das erkannte Nothwendige und Allgemeine und es sey in ihr die Wahrheit vorausgesetzt," wenn er also den Begriff des Guten von der Erkenntniß des Nothwendigen und Allgemeinen (der Wahrheit), und endlich den Begriff des Schönen von dem des Guten und Wahren abhängig macht (S. 46), so müssen wir wiederum fragen, wie erkennen wir, was „der Wille der Vernunft" ist, wie kommen wir zur Erkenntniß des ethisch Nothwendigen und Allgemeinen? Und wie können wir unsern Eigenwillen an den Willen der Vernunft hingeben und befestigen, ohne zu wissen, was die Vernunft will? — Auf diese Fragen erhalten wir wiederum keine Antwort, auch da nicht, wo Trendelenburg Wesen und Begriff des Gewissens erörtert. Hier erklärt er zwar, das eigentliche Wesen des Gewissens sey „ein innerer Antrieb," der auf „das für den Willen Nothwendige" gehe, also ein ursprüngliches Gefühl des Sollens (das auch ich als den Grund und Kern des Gewissens bezeichnet habe). Ja er nennt das Gewissen sogar „die göttliche Stimme in uns." Allein diese Bezeichnung stützt er auf eine Unterscheidung des Willens des ganzen Menschen von dem Streben und Wollen einzelner Theile. „Die Begierden, behauptet er, sind einzelne besondre Seiten des menschlichen Wesens, und das böse Gewissen ist in den Vorstellungen und in den daraus hervorgehenden Empfindungen der Lust und Unlust die Rückwirkung des ganzen Menschen gegen den selbstsüchtigen Theil. Die Zustimmung des ganzen Menschen zu der That des Theils, welche mit ihm harmonisch blieb und insofern selbst aus dem Ganzen stammt, — d. h. das gute Gewissen — erklärt sich noch leichter. Was man endlich warnendes Gewissen genannt hat, beruht auf demselben Grunde: die Vorstellungen, welche aus dem ganzen Menschen stammen, thun gegen die Vorstellungen des selbstsüchtigen Theils, ehe er sich durchsetzt, Einsage. Hiernach, schließt er, ist das Gewissen in den Vorstellungen und Empfindungen die Rückwirkung oder

Vorwirkung des ganzen Menschen gegen die Theile und als solche ist das Gewissen die den Willen wahrende Macht. Und weil der ganze Mensch in der Idee gegründet ist und seine Idee ihren Ursprung in Gott hat, geht die Empfindung des Gewissens durch den eignen Zug ihres Wesens in das Verhältniß zum Göttlichen zurück: — das Gewissen ist die göttliche Stimme in uns" u. s. w. (S. 56 f. 66). — Wir vermögen zunächst nicht einzusehen, wie überhaupt eine solche „Rück- und Vorwirkung des ganzen Menschen gegen seine eignen Theile" statthaben kann. Denn zum ganzen Menschen gehören ja doch auch die (selbstsüchtigen) Theile. Diese können doch offenbar nicht gegen sich selbst reagiren. Vermögen sie dieß aber nicht, so ist es ebenso offenbar nicht der ganze Mensch, sondern nur ein andrer Theil desselben, der gegen den selbstsüchtigen Theil jene Rück- und resp. Vorwirkung übt, in welche Trendelenburg das Wesen des Gewissens setzt. Dann aber kann es auch nicht „die Idee des ganzen Menschen" seyn, welche „den letzten Grund des Gewissens bildet." Zunächst also scheint uns Trendelenburg's Auffassung des Gewissens an einer ungelösten Schwierigkeit zu kranken. Sehen wir aber auch ab von dieser Schwierigkeit, geben wir zu, daß die Idee des ganzen Menschen der letzte Grund des Gewissens sey, — wir kommen doch nicht weiter. Denn da Trendelenburg ausdrücklich erklärt: obwohl diese Idee ewig und in allen Menschen dieselbe sey, so „hänge es doch von vielen subjectiven und im inneren Leben wandelbaren Dingen ab, wie weit wirklich der ganze Mensch im Gewissen thätig sey;" da er demgemäß das Gewissen für ungeeignet zum Princip eines ethischen Systems erachtet (S. 57 f. — worin ich ihm wiederum vollkommen beistimme —), so haben wir am Gewissen weder eine sichere Richtschnur für unser Wollen und Handeln, noch eine Anleitung zur Erkenntniß des Guten und Bösen, zur Erfassung der Idee des Menschen, zur Feststellung der ethischen Gesetze und ihres wahren Inhalts. —

In meinem Buche über „Glauben und Wissen ꝛc." habe ich das Problem, um das es sich handelt, auf einem noch nicht

betretenen Wege zu lösen mich bemüht. Ich habe zu zeigen gesucht, daß es nicht nur logische, sondern auch ethische Kategorien giebt, daß dieselben aber nicht als angeborene Begriffe oder Ideen in unserm Bewußtseyn bereit liegen, sondern nur als immanente Normen, anfänglich unwillkührlich und unbewußt, unsre unterscheidende (auffassende, Vorstellungen bildende) Thätigkeit leiten; daß sie also zwar als unentbehrliche apriorische Factoren unsrer Erkenntniß anzusehen sind, daß wir aber (weil sie eben nur Normen der Unterscheidung, Kriterien des Ethischen sind) keineswegs durch sie allein zu unsern ethischen Begriffen und Ideen gelangen, sondern daß letztere nur sich bilden, indem und sofern wir einerseits gemäß den ethischen Kategorien das gegebene (geschichtliche) Material, — das vornehmlich in unsern eignen Werken, Handlungen und Willensentschlüssen besteht, — unterscheiden und vergleichen, und sofern andrerseits diesem Unterscheiden und Vergleichen ein ursprüngliches (in der dem menschlichen Wesen immanenten ethischen Zweckbestimmung gegründetes) Gefühl des Sollens zur Seite steht, welches das Ethische als das Seynsollende bezeichnet und die gewonnenen ethischen Begriffe mit dem Wollen und Streben in Verbindung bringt, — daß also in dieser Weise nur durch ein Zusammenwirken apriorischer und aposterioristischer Factoren unsre ethischen Ideen allmälig in unserm Bewußtseyn auftauchen, sich weiter entwickeln und an Klarheit, Tiefe und Fülle gewinnen, bis sie die volle Wahrheit ihres Inhalts erreicht haben. Es würde mir natürlich sehr erwünscht gewesen seyn, wenn Trendelenburg meine Ansicht, zustimmend oder widerlegend, berücksichtigt hätte. Ich bescheide mich indessen gern, daß er es nicht gethan hat. Allein wenn er, wie gezeigt, das Problem selber im Grunde umgangen hat, so kann ich dieß nur für eine empfindliche Lücke seines Systems erachten, von der zu hoffen steht, daß er sie in einer folgenden Ausgabe seines Naturrechts, vielleicht schon in der vorbereiteten neuen Ausgabe seiner Logischen Untersuchungen ausfüllen wird.

Die Idee des Rechts, welche nun Trendelenburg auf dem

von ihm eingeschlagenen (analytischen) Wege gefunden hat, faßt er in die Definition: „Das Recht ist im sittlichen Ganzen der Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiterbilden kann“ (S. 76). Er fügt hinzu: „Die äußere Allgemeinheit der geltenden Rechtsbestimmungen folgt aus der innern Allgemeinheit der sittlichen Zwecke, für deren Bestand das Recht da ist: alles Recht, sofern es Recht und nicht Unrecht ist, fließt aus dem Triebe, ein sittliches Daseyn zu erhalten.“ Er behauptet ausdrücklich, daß „das Wesen des Rechts in das Gebiet des Sittlichen zurückweise“ (S. 21), daß „aus demselben Geiste, aus welchem die [sittlichen] Pflichten entstehen, auch das Recht entstehe“ (S. 71). Er betont wiederholentlich, daß das Recht nur im sittlichen Ganzen und für das sittliche Ganze entstehen und bestehen könne. Denn „alles Recht steht organisch und ethisch auf der Voraussetzung eines Ganzen in der Gemeinschaft;“ — „es tritt nur da ein, wo sittliche Verhältnisse geworden sind, um sie in ihrem inneren Zweck zu wahren“ (S. 155. 157). Jedes einzelne Recht „wird nur aus Dem bestimmt, was der innere Zweck eines sittlichen Verhältnisses und zwar in Uebereinstimmung mit dem Ganzen zu seiner Wahrung fordert“ (S. 126). „Als Person, d. h. als Träger des Rechts (subjectum juris) steht der Einzelne nicht für sich, sondern im sittlichen Ganzen“: — „Personen kann es nur in der Gemeinschaft geben,“ — und „die Rechte der Person, welche in den Verpflichtungen der Andern oder des Ganzen anerkannt werden, z. B. die Rechte der Person im Eigenthum und Vertrage, beruhen, sofern wir sie in den ethischen Grund zurückführen, auf der Bestimmung des Einzelnen zur individuellen Sittlichkeit“ (S. 158 f.). — Aus diesen Erklärungen folgt nicht bloß, daß das Recht nur zur Erhaltung, Wahrung und Weiterbildung des sittlichen Ganzen da ist, daß es nur Recht ist, wo es diesen Zweck hat und erfüllt, und daß es daher außerhalb des sittlichen Ganzen kein Recht giebt und geben kann; — es folgt weiter, daß Recht und Sittlichkeit im

Grunde Eins seyn müssen, indem sie ja aus „demselben" Geiste „entstehen" sollen, oder vielmehr daß das Recht, da es seinem Wesen nach „in das Gebiet des Sittlichen zurückweist," auch nur aus dem Principe der Sittlichkeit abgeleitet und bestimmt, seine Idee nur „innerhalb des Sittlichen" gefunden werden kann (wie auch Trendelenburg S. 21 ausdrücklich bemerkt); — es folgt endlich sogar, daß das Recht das Daseyn bestimmter sittlicher Verhältnisse und eines Ganzen sittlichen Gemeinschaft zu seiner Voraussetzung hat. —

Mit dieser Stellung und Begriffsbestimmung des Rechts scheint es nun zunächst nicht zu stimmen, wenn Trendelenburg in Betreff der s. g. angeborenen Rechte bemerkt: „Die Vorstellung solcher Urrechte hat einen idealen Werth, indem sie auf ein Ziel hinweisen, welches die Gemeinschaft in Verbindung mit der Selbstthätigkeit der Einzelnen erreichen soll und dem Ganzen das Ziel seines Rechts und seiner Fürsorge vorhalten" (S. 161). Damit ist offenbar eine Anerkennung derselben ausgesprochen. Dieß Anerkenntniß nimmt nun zwar Trendelenburg insofern wieder zurück, als er weiterhin zu zeigen sucht, daß die Begründung dieser Urrechte meistens unklar und der Begriff derselben ein sehr unbestimmter sey, und demgemäß seine Kritik mit der Bemerkung schließt: sonach sey es „gerathen, die unbestimmten Urrechte auf sich beruhen zu lassen," indem sich „das Richtige, was in ihnen ist, in der weiteren Entwickelung, welche der Zusammenhang zwischen dem Ganzen und den Einzelnen auffasse, von selbst ergeben müsse." Allein wenn diese Urrechte einen „idealen" Werth haben, wenn sie auf das gemeinsame Ziel des Ganzen und der Selbstthätigkeit der Einzelnen hinweisen, ja wenn sie „dem Ganzen das Ziel seines Rechts und seiner Fürsorge vorhalten," so mußten sie gerade vor Allem erörtert und festgestellt werden. Denn gerade um die „Idee" des Rechts, um das rechtliche „Ziel" des Ganzen und seiner Fürsorge handelt es sich ja vorzugsweise bei jeder rechtsphilosophischen Untersuchung. In der That ist die Frage, die Trendelenburg in der angegebenen Weise abfertigt, eine principielle, fundamentale für alles Naturrecht: denn

es ist die Frage, ob es überhaupt ein Natur-Recht giebt. Jedenfalls wenigstens war sie für Trendelenburg's Standpunkt von entscheidender Wichtigkeit. Denn giebt es angeborene Rechte im strengen und eigentlichen Sinne des Worts, d. h. Rechte und die ihnen entsprechenden Pflichten, die dem Menschen mit der Geburt, also in und mit seinem bloßen Daseyn zustehen, die also an und für sich, abgesehen von allen Beziehungen und Verhältnissen, als Rechte und resp. Pflichten anerkannt werden müssen; so giebt es eben damit Rechte und Pflichten, die nicht erst im, durch und für das sittliche Ganze menschlicher Gemeinschaft entstehen und bestehen. Die Frage ist mithin gerade eine Lebensfrage für Trendelenburg's Auffassung und Behandlung des Naturrechts.

Ich glaube, daß sie gegen ihn zu entscheiden ist. Denn zunächst scheint es mir zur Evidenz einleuchtend, daß das sittliche Ganze, d. h. das Zusammenleben der Menschen auf sittlicher Grundlage, in sittlichen Formen und zur Förderung sittlicher Zwecke (zur Auswirkung der „Idee des menschlichen Wesens") nicht die Voraussetzung des Rechts, sondern umgekehrt das Recht die Voraussetzung (Bedingung — Grundlage) des sittlichen Ganzen ist, indem nur unter dieser Voraussetzung ein sittliches Ganzes entstehen und bestehen kann. Als das erste und ursprüngliche sittliche Ganze bezeichnet Trendelenburg mit Recht die Familie. Allein schon die Familie kann offenbar gar nicht entstehen, wenn der Vater seine neugeborenen Kinder tödtet, wenn die Mutter, statt sie zu nähren und zu pflegen, sie verkrüppeln und verkommen läßt, wenn die Eltern nicht für die leibliche und geistige Erziehung der Kinder Sorge tragen. Nicht also in und aus der Familie entwickeln sich erst die Rechte und Pflichten der Eltern und Kindern gegen einander, sondern die Familie ihrerseits ist nur möglich, kann nur entstehen, wenn und sofern das Recht der Kinder auf Daseyn und Leben, auf Ernährung und Pflege, das Recht der Eltern auf Erziehung, Lebensbestimmung und Lebensleitung der Kinder, und die diesen Rechten correspondirenden Pflichten stillschweigend oder ausdrück-

anerkannt und befolgt werden. Ebenso ist die Ehe und
ait die Gründung einer Familie nur möglich unter der Be-
igung (Voraussetzung) einer solchen Anerkenntniß gegensei-
:r Rechte und Pflichten der Ehegatten. Dasselbe gilt natürlich
i jeder andern menschlichen Gemeinschaft, sey sie das Zusam-
nleben des Geschlechts oder Stammes unter freiem patriar-
lischem Regiment oder die Verbindung verschiedener Familien,
:schlechter, Nationen zu Gemeinden und Staaten unter gesetz-
) geordneter Regierung. Hat das Kind nicht schon mit seiner
ebm;t, hat jeder Mensch nicht schon durch seine bloße Existenz
i Recht auf Daseyn und Leben, ist also dieß Recht nicht ein
ngeborenes" im strengen Sinne des Worts, kann vielmehr
der den Andern beliebig tödten, so ist alle und jede mensch-
he Gemeinschaft des Lebens und Wirkens, sey sie sittlicher oder
isittlicher Art, schlechthin unmöglich: auch eine Gesellschaft von
äubern und Mördern kann nur bestehen, sofern und solange
re Mitglieder wenigstens unter einander jenes Recht anerkennen
nd die ihm entsprechende Pflicht üben. Damit aber ist ein
:echt gegeben, das nicht erst in und aus der menschlichen Ge-
ieinschaft entspringt, sondern als nothwendige Bedingung und
oraussetzung derselben bereits vor ihr und somit an und für
ich besteht. Gäbe es auch nur dieß einzige angeborene Recht,
) wäre schon dadurch erwiesen, daß das Recht überhaupt, der
Begriff oder die Idee des Rechts, nicht bloß auf diejenigen Be-
immungen des Handelns beschränkt werden kann, welche das
ttliche Ganze festsetzt, um sich selbst zu erhalten und weiterzu-
ilden. Vielmehr weil jenes Recht ein angeborenes Recht
ind zugleich die Bedingung jeder menschlichen Gemeinschaft
st, nur darum ist jedes Ganze — wie gut oder wie schlimm
s um seine Sittlichkeit stehen möge, — befugt und ver-
)flichtet, es anzuerkennen und (durch das Gesetz) zur Geltung
n bringen.

Aber auch dieses erste unzweifelhafteste Urrecht des Men-
'chen ist doch nur darum ein Recht, weil der Mensch seinem
Begriffe, seiner „Idee" nach ein lebendiges Wesen ist und nur

durch sein Leben seinen Begriff und seine Idee erfüllen kann. Der letzte Grund und Quell des Rechts ist daher allerdings das „eigenthümliche Wesen," der Begriff und die Idee des Menschen; und was als Recht innerhalb irgend einer menschlichen Gemeinschaft allgemein anerkannt ist, wird sich mithin nach der jeweiligen Erkenntniß des menschlichen Wesens und seiner Idee richten, bestimmen und bemessen. Es wird sich also vor Allem darum handeln, Begriff und Idee des menschlichen Wesens zu ermitteln und festzustellen: nur auf dieser Grundlage läßt sich der Begriff und die Idee des Rechts finden. Allein wie auch diese Ermittelung ausfallen möge, — immer kann unter den Begriff des Rechts nur Dasjenige befaßt werden, was dem Menschen für die Existenz, Erhaltung und Entwickelung seines Wesens unentbehrlich, nothwendig ist. Denn das ihm Nothwendige, was jeder Mensch seiner Wesensbestimmtheit nach selber thun, was er als Bedingung seiner Existenz, Erhaltung und Entwickelung erstreben und wonach er daher wollend und handelnd sich richten muß, das soll er auch im freien Entschlusse erstreben und als Richtschnur befolgen, das darf ihm von Andern nicht genommen oder verkümmert werden, das muß er aber eben deshalb auch Andern gestatten und zugestehen: die völlige Gleichheit der Menschen in dieser Beziehung folgt aus der völlig gleichen Nothwendigkeit die alle umfaßt. Auf dieß Nothwendige, Unentbehrliche muß aber der Begriff des (juristischen) Rechts und der (juristischen) Pflicht darum beschränkt werden, weil alles Recht nur so weit reicht, als die Erzwingbarkeit der ihm entsprechenden Handlung (Pflicht) sich erstreckt. Denn sie ist das alleinige sichere Kriterium, nach welchem das Gebiet des Rechts von dem der freien, ihrem Wesen nach unerzwingbaren Sittlichkeit sich scheiden läßt. Trendelenburg bezeichnet diese Erzwingbarkeit als die „physische Seite oder Nothwendigkeit am Gesetz oder Recht überhaupt," und stellt sie als besondres Begriffsmoment neben die „ethische" Nothwendigkeit und die „logische" Seite desselben (S. 6 f.). Schon diese Bezeichnung und Zusammenstellung scheint mir eine Unklarheit

zu involviren oder doch Mißverständnissen ausgesetzt zu seyn. Denn wenn dem Rechte eine „ethische" Nothwendigkeit zukommt, so kann sie nur eine innere, ihm selbst immanente seyn. Eine solche innere Nothwendigkeit, sey sie eine ethische oder bloß natürliche, muß dem Rechte in seinem eigenen Wesen inhäriren, ja sie fällt mit dem Rechte begrifflich in Eins zusammen: denn nur kraft seiner innern Nothwendigkeit ist das Recht Recht, das Gesetz Gesetz. Was dagegen Trendelenburg die „physische" Nothwendigkeit nennt d. h. „die Kraft des Gesetzes als eines Zwingenden, die Gewalt durch welche es sich im Leben durchsetzt," gehört ja offenbar dem Rechte und Gesetze keineswegs selbst an: nicht das Recht selber setzt sich selbst im Leben durch, nicht das Gesetz selber besitzt und übt die Gewalt des Zwanges, sondern die Menschen, die es als Recht und Gesetz anerkennen und es zur Geltung zu bringen entschlossen sind. Mit dem Rechtsgesetz verhält es sich ja keineswegs wie etwa mit dem Gesetze der Gravitation, das eben nur die Formel oder Art und Weise ausdrückt, wie die Schwerkraft ihrer Natur nach nothwendig und allgemein wirkt, und das daher zwar ebenfalls nicht unmittelbar sich selber durchsetzt, wohl aber von der Schwerkraft der es als ihre Naturbestimmtheit inhärirt, fortwährend vollzogen wird. Das Rechtsgesetz ist keine solche Formel und inhärirt keiner solchen Kraft: man kann nicht sagen, daß es dem menschlichen Willensvermögen wie das Gravitationsgesetz der Schwerkraft einwohne und seine Thätigkeit bestimme; denn der menschliche Wille kann auch wider Recht und Gesetz handeln. Beim Rechtsgesetze muß mithin erst aus jener seiner inneren Nothwendigkeit dargethan werden, daß der Mensch befugt und resp. verpflichtet ist, den Inhalt des Rechts mit Gewalt zur Geltung zu bringen. Diese Befugniß kann Trendelenburg auf seinem Standpunkte nur daraus herleiten, daß das Recht und seine Geltung das unentbehrliche Mittel, die nothwendige Bedingung für die Erhaltung und Weiterbildung des sittlichen Ganzen sey. Allein indem er dieß darthut, beweist er zugleich, daß das Recht an sich, unmittelbar, nicht sitt-

licher Natur, **kein** ethischer Begriff ist. Denn das Rechtsgesetz unterscheidet sich ja eben durch seine Erzwingbarkeit sehr wesentlich von allen Sittengesetzen und ethischen Principien, deren Befolgung nicht erzwingbar ist. Und was nur **Mittel und Bedingung** des Bestehens der Sittlichkeit ist, das steht wohl in nothwendiger **Beziehung** zur Sittlichkeit, kann aber keineswegs als **Moment** der Sittlichkeit selbst betrachtet oder mit ihr begrifflich identificirt werden. Als ein solches Moment würde ja das Mittel zugleich zum Zwecke, hörte also auf Mittel zu seyn; das Recht widerspräche sich selbst, weil es als Recht erzwingbar, als sittliches Moment dagegen nicht erzwingbar wäre. Das Recht kann daher auch nicht „auf dem Grunde der Ethik," auf Einem und demselben Boden mit der Sittlichkeit stehen. Denn wenn es auf diesem Grunde beruhte und aus ihm erst sich hervorbildete, so wäre es nicht Bedingung und Voraussetzung der Sittlichkeit und ihrer Verwirklichung, sondern hätte umgekehrt diese zu seiner Voraussetzung.

Recht und Sittlichkeit stehen mithin **an sich** auf ganz **verschiedenem** Boden. Es ist **an sich** sehr wohl denkbar, daß die ethischen Ideen und Principien zu voller Geltung und Verwirklichung gelangten **ohne** Beihülfe des Rechts, und daß umgekehrt gewisse Rechtsgesetze (als Bedingungen der Existenz, Erhaltung, Fortpflanzung ꝛc.) auch unter den Thieren Geltung hätten, wie sie thatsächlich unter völlig unsittlichen Menschen, unter Räuber- und Mörderbanden bestehen und bestanden haben. Wäre der Mensch von Natur so beschaffen, daß es unmöglich wäre ihn zu tödten, zu verstümmeln und zu verwunden, daß er der Nahrung, Kleidung, Wohnung ꝛc. nicht bedürfte, daß er sich in Ketten und Banden, in Knechtschaft und Sklaverei nicht halten ließe, — so gäbe es kein Recht auf Leben und Unverletzbarkeit des Leibes, kein Recht auf Besitz, kein Recht auf Freiheit; ja es könnten **alle** (juristischen, erzwingbaren) Rechte und Pflichten wegfallen, und doch könnte der Mensch nichtsdestoweniger eine sittliche Bestimmung haben und sie zu erfüllen vermögen. Daraus ergiebt sich zur Evidenz, daß das Recht an sich keinen

eil an der Sittlichkeit hat, daß das sittliche Ganze auch
ne Recht und geltende Rechtsgesetze bestehen könnte. Die
llendete Sittlichkeit, die vollkommene sittliche Gemeinschaft
rdert sogar, wie schon bemerkt, daß in ihr kein Zwang
hr nöthig sey, um ihr Bestehen und die Erfüllung ihrer Zwecke
wahren. Nicht also weil der Mensch ein sittliches Wesen
, sondern weil er seinem natürlichen Wesen nach Bedin-
ngen unterworfen ist, die erfüllt seyn müssen, wenn er über-
upt existiren, sich leiblich, geistig und sittlich entwickeln und
ne ethische Bestimmung soll erreichen können, nur darum giebt
ein Recht und darum hat er kraft dieses Rechts die Befug-
ß, jene Bedingungen sich zu beschaffen und wenn sie ihm ver-
igert oder streitig gemacht werden, mit Gewalt sich zu sichern.
en darum aber ist das Recht seinem Inhalte nach auf diese
entbehrlichen, im Wesen des Menschen gegründeten Bedin-
ngen seiner leiblichen und geistigen (ethischen) Existenz Er-
ltung und Entwickelung zu beschränken.

Ist aber sonach das Recht an sich kein Moment der Sitt-
hkeit und des sittlichen Ganzen menschlicher Gemeinschaft, so
rd auch der Mensch nicht erst im sittlichen Ganzen und durch
s sittliche Ganze Person, Subject von Rechten. Er hat viel-
ihr in der That „angeborene“ Rechte und resp. Pflichten, die
n von Natur, auch außerhalb des sittlichen Ganzen, außer-
lb der menschlichen Gemeinschaft zustehen: die Ermordung,
raubung ꝛc. eines Menschen, mit dem ich zufällig auf einer
isten Insel zusammentreffe, ist sicherlich eben so Unrecht wie
nerhalb eines wohl organisirten Staats. Wir müssen sogar
ch weiter gehen, wir müssen behaupten: das Recht hat un-
ittelbar nicht einmal eine Beziehung zur Sittlichkeit, weil
unmittelbar nur die Bedingungen des menschlichen Lebens
d Daseyns überhaupt umfaßt. Allerdings aber erhält
eine Beziehung zur Sittlichkeit und tritt in eine sehr enge
rbindung mit ihr, sobald erkannt und anerkannt ist, daß das
aseyn und Leben des Menschen einen ethischen Zweck, eine sitt-
he Bestimmung hat, daß mithin die Sittlichkeit zum Wesen

des Menschen gehöre, daß der Mensch nur kraft ihrer Mensch sey und menschlich zu leben vermöge. Steht es fest, daß der Mensch an sich kein bloß natürliches, sondern zugleich ein ethisches Wesen ist, so hat auch das Recht an sich eine Beziehung zur Sittlichkeit und damit eine ethische Seite; und insofern sind wir berechtigt es als eine ethische Idee zu bezeichnen, indem Dasjenige was dem ethischen Zwecke des menschlichen Daseyns als unentbehrliches nothwendiges Mittel dient, damit zugleich selbst eine ethische Bedeutung besitzt. Von diesem Gesichtspunkt aus können wir uns so ziemlich Alles aneignen, was Trendelenburg vom Rechte als ethischer Idee prädicirt. Denn ist die ethische Bestimmung als Wesensbestimmtheit des Menschen anerkannt, so erhält jeder Mensch eben damit ein Recht auf die Erfüllung seiner sittlichen Bestimmung, auf die Verwirklichung der sittlichen Ideen und Principien, und eben damit die Pflicht, keinen Andern in dieser Erfüllung zu hemmen und zu stören. Das positive Recht, d. h. das Recht in seiner Geltung als Gesetz einer menschlichen Gemeinschaft des Lebens, wird daher auch seinerseits die Sittlichkeit im Ganzen wie im Einzelnen nicht nur zu schützen, sondern sie sogar zu fördern suchen müssen, d. h. es wird im Zweifel diejenige Rechtsbestimmung, Maaßregel, Institution zu sanctioniren haben, welche der Entwickelung und Fortbildung der Sittlichkeit am förderſamsten ist, — vorausgesetzt daß sie das Recht des Einzelnen auf Freiheit und Selbstbestimmung nicht verletzt. —

Von jenem Gesichtspunkt aus erhält weiter auch die menschliche Gemeinschaft in Familie, Stamm, Staat, nicht nur eine rechtliche, sondern auch eine sittliche Bedeutung und kann als ein „sittliches Ganzes" bezeichnet werden. Denn weil das Zusammenleben der Menschen (in einer für die Beschaffung der Lebensbedingungen genügend großen Anzahl) zunächst zu den natürlichen Bedingungen menschlicher Existenz, Erhaltung und Entwickelung gehört, so hat der Mensch von Natur zunächst ein Recht auf die Gemeinschaft des Lebens mit andern Menschen, ein Recht namentlich auf die Gemeinschaft des Familien-

lebens, welches — infolge jener natürlichen Nothwendigkeit — von selbst zum Gemeinleben des Stammes, der Nation und damit des Staats sich erweitern und fortbilden wird. Auf diesem Rechte beruht alles Staatsrecht, d. h. der Staat selbst als ein Rechts-Institut, das Recht der Entstehung und Bildung des Staats, das Recht sich als Staat zu constituiren und geltend zu machen. Denn aus diesem Rechte folgt wiederum die Pflicht jedes Einzelnen, nicht nur einer Gemeinschaft anzugehören, sondern auch die Gemeinschaft zu erhalten und zu wahren und ihr Bestehen gegen jeden Angriff zu schützen. Andrerseits aber ist zugleich das Zusammenleben der Menschen die Bedingung zur Erfüllung ihrer sittlichen Bestimmung. Damit erhält es zugleich eine ethische Bedeutung; und sofern die sittliche Bestimmung sich nur verwirklichen läßt, wenn das Zusammenleben der Menschen selbst ein sittliches ist, auf sittlichen Grundlagen ruht und sittliche Zwecke verfolgt, so muß jede menschliche Gemeinschaft danach streben ein „sittliches Ganzes" zu werden, weil sie nur als sittliches Ganzes die Erfüllung der sittlichen Bestimmung des Menschen fördern und erwirken kann. Aber nur die Gemeinschaft der Menschen im Staate, auf der Grundlage staatlicher Gesetze und Institutionen soll ein solches sittliches Ganzes werden und kann demgemäß als ein sittliches Ganzes bezeichnet werden, keineswegs der Staat als solcher, als Inbegriff der positiven Gesetze, Maaßregeln, Institutionen und Einrichtungen, welche das Zusammenleben der Menschen rechtlich fordert. Der Staat als solcher bleibt vielmehr immer nur Mittel und Bedingung für die Erhebung der menschlichen Gemeinschaft zu einem sittlichen Ganzen, resp. für die Erhaltung derselben als eines sittlichen Ganzen. Je mehr er diesen seinen Zweck erfüllt und erreicht, je mehr die Gemeinschaft zu einem sittlichen Ganzen bereits geworden ist, destomehr gerade wird er selbst mit seinen Rechtsgesetzen und Rechtsinstitutionen überflüssig. Wird der Staat als solcher mit dem sittlichen Ganzen, mit der Gemeinschaft des sittlichen Lebens und Wirkens identificirt, so muß ihm auch die Befugniß beigemessen werden, durch seine Ge-

setze und Institutionen das sittliche Handeln zu erzwingen und das unsittliche zu bestrafen. Eben damit aber würde er die Sittlichkeit von Grund aus zerstören. Selbst ein Staat, der sich etwa nur als eine Erziehungsanstalt zur Sittlichkeit faßte und gerirte, würde die Sittlichkeit nur hemmen, statt sie zu fördern. Denn um irgend welche pädagogische Maaßregeln entwerfen und handhaben zu können, würde er gewisse Sittenprincipien als ein- für allemal feststehend erachten und proclamiren müssen. Eben damit aber würde er jede höhere Entwickelung der Sittlichkeit unmöglich machen. Und doch besteht die Verwirklichung der ethischen Bestimmung des Menschen und damit die menschliche Sittlichkeit überhaupt, nach Trendelenburg selbst, nur in einer fortschreitenden Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns, in einer fortschreitenden Verklärung, Erhöhung und Vertiefung der ethischen Ideen. Der Staat hat daher zwar überall die Sittlichkeit zu wahren und zu schützen und in dem angegebenen beschränkten Sinne zu fördern. Aber eben deshalb hat er vor Allem das Recht der Sittlichkeit auf Freiheit des Wollens und Handelns, auf Freiheit der Motive und Zwecke und somit auf freie Entwickelung ihrer Ideen und Principien zu wahren. Denn eben dieses Recht ist ein wesentliches Moment des Rechts-Organismus, den er selbst darzustellen und weiter auszubilden hat.

Es versteht sich von selbst, daß Trendelenburg den Unterschied zwischen Recht und Sittlichkeit, Rechts- und Sittengesetz keineswegs leugnen will oder zu beseitigen gedenkt. Bei Gelegenheit der Kritik von Fichte's Naturrecht bemerkt er: „Nach Fichte ist der Begriff der Pflicht, der aus dem Sittengesetz hervorgeht, dem des Rechts in den meisten Merkmalen gerade entgegengesetzt. Das Sittengesetz gebietet kategorisch die Pflicht; das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe. Ja, das Sittengesetz verbietet sehr oft die Ausübung eines Rechts, das dann doch nach dem Geständniß aller Welt darum nicht aufhört, ein Recht zu seyn. Das Recht dazu hatte er wohl, urtheilt man dann, aber er hätte sich desselben

hier nicht bedienen sollen (wie z. B. etwa Jemand das juristische Recht hat, eine Schuld von einem Verarmten beizutreiben, aber moralisch die Pflicht hätte, sie ihm zu erlassen oder ihm Frist zu geben). Läge dem Rechte das Sittengesetz zum Grunde, schließt Fichte, so wäre ein und dasselbe Princip mit sich selbst uneins und gäbe zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das es zugleich in demselben Falle aufhöhe." Dieser vermeintliche Widerspruch, meint Trendelenburg, löst sich, „wenn man bemerkt, was in dem angeführten Falle die Bedeutung der Pflicht und des Rechts ist: die Pflicht ist das sittlich Nothwendige, wo das Recht als das Erlaubte nur das sittlich Mögliche ausspricht; daher ist die Pflicht enger, das Recht weiter" (S. 18 f.). Er erkennt also einen Unterschied zwischen dem Rechts- und dem Sittengesetze an; aber beide sollen von einander nur verschieden seyn wie das sittlich Mögliche von dem sittlich Nothwendigen, und darum soll das Recht, die weitere Möglichkeit, als eine allgemeine, zugleich selbst sittlich nothwendig seyn und einen sittlichen Zweck in sich tragen können, wie denn z. B. in dem obigen Falle das Recht darin seine sittliche Bedeutung habe, daß es allgemein Treu und Glauben im Vertrage schütze und die freie individuelle Sittlichkeit (nach eignem Entschluß die Schuld zu fordern oder zu erlassen) möglich mache. — Allein die Unterscheidung zwischen dem sittlich Möglichen und dem sittlich Nothwendigen, die jenen von Fichte hervorgehobenen Widerspruch zwischen Recht und Sittlichkeit lösen soll, involvirt selbst einen Widerspruch. Denn es ist klar, daß das Gegentheil des sittlich Nothwendigen nicht sittlich möglich, sondern sittlich unmöglich ist, daß also wenn das Sittengesetz im obigen Falle die Erlassung der Schuld fordert, die Eintreibung derselben nicht sittlich möglich oder erlaubt, sondern unmöglich, unerlaubt, weil eben unsittlich ist. Wenn also das Rechtsgesetz die Eintreibung der Schuld gestattet, das Sittengesetz dagegen sie verbietet, so gestattet das Rechtsgesetz eben damit eine unsittliche Handlung, steht also mit der Sittlichkeit in Widerspruch. Und daraus folgt allerdings, daß das Recht nicht auf „sittlichem Grunde" steht, nicht auf den-

selben Boden mit der Sittlichkeit gestellt werden kann. Dieser Consequenz ist auf keine Weise zu entgehen. Es hilft nichts, wenn Trendelenburg wenigstens den sittlichen „Zweck“ und die sittliche „Bedeutung“ des Rechts zu retten sucht, indem er meint, jene unsittliche Handlung gestatte das Recht nur deßhalb, um „allgemein Treu und Glauben im Vertrage zu schützen und die freie individuelle Sittlichkeit möglich zu machen.“ Denn diesen Zweck supponirt Trendelenburg nur, um seine Ansicht vom sittlichen Grunde und Zwecke des Rechts zu retten. In Wahrheit ist er gar nicht der Grund jener rechtlich erlaubten, aber sittlich unerlaubten Befugniß. Der wahre Grund liegt vielmehr einfach darin, daß Derjenige, der einem Andern Geld geliehen, eben damit juristisch das Recht besitzt, sein Geld zurückzufordern. Das Gesetz, wenn es ein Rechts-Gesetz seyn will, hat daher dieses Recht anzuerkennen. Daß es damit zugleich Treu und Glauben im Vertrag schützt, ist — wenn überhaupt in Betracht zu ziehen — doch nur ein secundärer Gesichtspunkt, durch den es zwar wohl eine Beziehung zur Sittlichkeit, aber keineswegs einen sittlichen Grund und Zweck gewinnt. Denn sein primärer, principieller, wesentlicher, weil in seinem eignen Wesen liegender Grund und Zweck ist und bleibt, das an sich vorhandene Recht als solches festzustellen und zur Geltung zu bringen: hätte es principiell und an sich (wesentlich) einen sittlichen Grund und Zweck so könnte es um keiner anderweitigen Rücksicht willen eine unsittliche Handlung gestatten. Die freie individuelle Sittlichkeit „möglich zu machen,“ ist allerdings insofern Sache des Rechtsgesetzes, als die Erfüllung der ethischen Bestimmung des Menschen, die Sittlichkeit und ihre Entwickelung, nur in einer Gemeinschaft des Lebens möglich ist, in welcher Recht und Pflicht im juristischen Sinne anerkannt sind und Geltung haben. Aber eben darum, weil das Rechtsgesetz die freie individuelle Sittlichkeit in diesem Sinne möglich zu machen, zu wahren, zu schützen hat, muß es auch die unsittliche Handlung gestatten, weil die Freiheit keine Freiheit wäre, wenn ihr keine Wahl des Thuns und Lassens zustände, — d. h. gerade darum, weil das Rechtsgesetz

die freie individuelle Sittlichkeit möglich zu machen hat, hat es zwar wiederum wohl eine Beziehung zur Sittlichkeit, aber nicht selbst einen sittlichen Grund und Zweck: denn wiederum ist nicht die Sittlichkeit als solche, nicht das sittliche Wollen und Handeln, sondern die Freiheit der sittlichen Entscheidung ist der erste und hauptsächliche Gegenstand seiner Fürsorge, weil eben die Freiheit des sittlichen Thuns und Lassens ein unzweifelhaftes Recht des Menschen ist; — die Sittlichkeit selbst zu schützen und zu fördern, ist dem gegenüber wiederum nur ein secundärer Gesichtspunkt, den es nur soweit geltend machen kann, als es jenes unverletzbare Recht gestattet. Eben deshalb darf das Recht und Gesetz das sittliche Wollen und Handeln selber niemals zum Inhalt seiner Gebote und Verbote machen, denn damit würde es jenes Recht verletzen und somit selber zum Unrecht werden. Deßhalb kann das Rechtsgesetz nicht überall mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Und deßhalb ist es ein vergebliches Bemühen, das Recht ganz und gar in die Sphäre der Sittlichkeit hinüberzuziehen, es auf die Ethik basiren und seinen Inhalt aus den Principien der Sittlichkeit allein erklären und ableiten zu wollen. —

Der letzte Anker, durch den Trendelenburg seiner entgegenstehenden Ansicht Grund und Halt zu geben sucht, ist der Nachweis, daß nicht nur im Strafrecht, sondern auch schon im bürgerlichen Recht, so weit es z. B. über Beleidigungen erkennt, „der gemachte Gegensatz von Gesetzlichkeit und Sittlichkeit sich thatsächlich aufhebe: denn Absicht, Vorsatz und Gesinnung, als das Innere der äußern Handlung, seyen darin wesentliche Erwägungen"; — daß daher das bürgerliche (z. B. das römische) Recht vielfach auf die Gesinnung sich beziehe, indem es z. B. „in einer Fahrlässigkeit bei anvertrautem Gut Ersatz befiehlt, und die culpa an dem Gegentheil, nämlich an der Gesinnung eines guten Hausvaters bei eigner Verwaltung mißt;" daß ebenso endlich „in der Rechtspflege das Recht auf die Gesinnung, z. B. auf die Wahrhaftigkeit im Eide der Zeugen, auf das Gewissen der Geschworenen, auf die Unpartheilichkeit

der Richter, sich stütze" (S. 19 f.). Recht und Sittlichkeit sollen also darum denselben Grund und Quell haben, weil die „Gesinnung," in welcher alle Sittlichkeit wurzele, auch eine wesentliche Rücksicht, Norm und Stütze des Rechts und seiner Geltung sey. Allein — um den zuletzt erwähnten, aber am meisten in's Gewicht fallenden Punkt zuerst in Betracht zu ziehen, — gesetzt auch, daß eine gute und sichere Rechtspflege nur möglich ist in einem Gemeinwesen, in welchem Sittlichkeit und sittliche Gesinnung waltet und in welchem man also auf die Wahrhaftigkeit der Zeugen, die Gewissenhaftigkeit der Geschwornen, die Unparteilichkeit der Richter rechnen kann, — und wir sind weit entfernt diesen Satz zu bestreiten, — so folgt daraus doch keineswegs, daß das Recht selbst von der Sittlichkeit abhängig sey, in dem Boden der Sittlichkeit wurzele und aus demselben Geiste mit der Sittlichkeit entstehe. Nur die Geltung oder vielmehr Geltendmachung des Rechts im Staate ist ja von der sittlichen Gesinnung seiner Bürger abhängig. Aber ob ich mein Recht auch geltend machen kann, ist für das Wesen und den Begriff, für Grund und Ursprung des Rechts ganz gleichgültig: mein Recht, wenn es nur an sich Recht ist (der Idee des Rechts entspricht), bleibt Recht, auch wenn es mir infolge falschen Zeugnisses oder der Gewissenlosigkeit und Parteilichkeit des Richters abgesprochen wird. Die Abhängigkeit der Rechtspflege von der sittlichen Gesinnung beweist mithin nichts für Trendelenburg's Grundansicht. Gegen seine beiden andern Argumente aber läßt sich zuvörderst einwenden, daß sie eine petitio principii involviren. Denn wenn auch das positive Recht (sey es das römische oder irgend ein andres) die Gesinnung zur rechtlichen Norm einsetzt oder von ihr rechtliche Folgen abhängig macht, so fragt es sich noch erst, ob das positive Recht zu solchen Bestimmungen berechtigt ist, d. h. ob diese Bestimmungen der Idee des Rechts entsprechen. Gesetzt aber auch, dieß wäre der Fall, so folgt daraus wiederum nicht, was Trendelenburg daraus ableitet. Denn daß das Strafrecht wie das Civilrecht bei den Handlungen, die der rechtlichen Be-

eilung unterliegen, überall Rücksicht nimmt auf das Beßtseyn, die Absicht, den Vorsatz des Handelnden, und es davon die rechtlichen Folgen der Handlung in bestimmter lehung abhängig macht, davon liegt der Grund nicht im We des Rechts, sondern im Wesen des menschlichen Wollens d Handelns. Denn nur da kann von einer Handlung im gen vollen Sinne die Rede seyn, wo der Mensch die That mit wußtseyn dessen, was er thut, ausgeführt und sie zu einem immten bewußten Zwecke, d. h. mit Absicht, mit beimtem Vorsatz vollzogen hat. Wo das erste Moment gänz fehlt, ist überhaupt gar keine Handlung, sondern eine bloße gebenheit vorhanden (und mithin kann es sich rechtlich nur h darum handeln, ob die Bewußtlosigkeit, wie etwa bei der unkenheit, eine verschuldete oder unverschuldete war). Wo das eite Moment gänzlich fehlt oder was dasselbe ist, die Absicht e andre war als der Erfolg, da ist die That zwar eine Handg, aber eine unvollständige; und folglich muß auch die htliche Beurtheilung bei ihr eine andre seyn als bei der vollndigen Handlung. Denn nur weil das Recht seinem Wesen h es nicht mit bloßen Begebenheiten, sondern mit den menschen Handlungen zu thun hat, nur darum muß es auf den griff der menschlichen Handlung nothwendig Rücksicht nehn und mithin die vollständigen von den unvollständigen Handngen unterscheiden, d. h. Absicht und Vorsatz mit in Betracht hen. Auf die „Gesinnung" kommt es rechtlich nur so weit , als sie mit der Absicht in Eins zusammenfällt oder sie bedingt d bestimmt. Darum allein auch stimmt das Recht mit der Sittkeit in diesem Punkte, im Begriff des Wollens und Handelns sammen. Die rechtliche und sittliche Beurtheilung einer Handlung rd zwar in vielen Fällen materialiter sehr verschieden ausfal. Aber weil beide es gleichermaßen mit den menschlichen Handngen zu thun haben, so werden beide den formaliter gleichen allmeinen Begriff der menschlichen Handlung zu Grunde legen issen, d. h. nach diesem Begriffe zu ermessen haben, ob und wie it eine That für eine Handlung im vollen Sinne des Worts zu

erachten sey, ob und wie weit also die Principien des Rechts und resp. der Sittlichkeit ihre volle Anwendung auf sie finden. Diese Gemeinsamkeit des Gegenstandes und seines formalen allgemeinen Begriffs hindert aber keineswegs, daß nicht die Principien der Beurtheilung, d. h. die Ideen des Rechts und der Sittlichkeit, weit auseinander gehen könnten. Vielmehr gehen sie in der That weit auseinander, und das sittliche Urtheil wird häufig eine Handlung nach Motiv, Absicht, Vorsatz verdammen, welche das rechtliche Urtheil erlaubt und anerkennt. — Der dritte Fall endlich, auf den sich Trendelenburg beruft, ist gar kein Fall, bei welchem die „Gesinnung" rechtlich in Betracht käme. Denn es wird ja nur ganz äußerlich derjenige Grad der Sorgfalt, den ein guter Hausvater bei der Verwaltung seines eignen Vermögens anzuwenden pflegt, zum Maaßstab der etwaigen culpa bei Verwaltung ihm anvertrauten Gutes angenommen, gleichgültig, welche Gesinnung den guten Hausvater und den Verwalter anvertrauten Guts bei seinem Verfahren beseelen möge. —

Der Raum gestattet uns leider nicht, auf die feine und sorgfältige Durchführung, durch welche Trendelenburg im zweiten Haupttheile seines Werks seine Principien zu erhärten sucht und in welcher gerade der große Scharfsinn, die Fülle der Gelehrsamkeit und die Gründlichkeit der Forschung, kurz die Gediegenheit seiner Arbeit am klarsten hervortritt, näher einzugehen. Trendelenburg's Werke indeß wollen eben selbst gelesen und studirt seyn; bei ihnen reicht am wenigsten eine bloße Kenntnißnahme aus, wie sie eine wenn auch noch so eingehende Kritik oder s. g. Anzeige doch nur gewähren kann. Das gilt in vollem Maaße auch von der vorliegenden Schrift, deren sorgfältiges Studium wir daher dem Leser nur angelegentlichst empfehlen können. —

H. Ulrici.

Der religiöse Glaube. Eine psychologische Studie. Als Beitrag zur Psychologie und Religionsphilosophie von Dr. David Asher. Leipzig, Arnold'sche Buchh. 1860.

So verbreitet auch heutzutage noch immer die Meinung ist, daß Philosophie und Religion, Glauben und Wissen in ei-

: unauflöslichen Gegensatz zu einander stehen, und daß, wer vollen Freiheit des Wissens hindurchdringe, damit auch über religiöse Bewußtseyn als ein Leben und Weben des Geistes der bloßen Vorstellung hinausgehe; so vornehm diejenigen, che sich selbst als die wahren Träger des philosophischen Geistens betrachten, auf jedes philosophische System, welches die giöse Idee in ihrer objectiven, an sich seyenden Wahrheit zu tfertigen unternimmt, herabschauen und in ihm nur einen :fall zum „Dogmatismus" erblicken: so augenscheinlich tritt h darin, daß die Philosophie immer auf's neue wieder mit 1 Wesen des religiösen Glaubens sich beschäftigt und zahlhe philosophische Schriften seine Erforschung sich zum Vorrf machen, die ewige und immanente Bedeutung der Religion die Spekulation hervor. Wie sollte man sich nicht für eine che interessiren, die, wie Pascal sagt, unser innerstes Seyn :ifft, und um deren willen, wie Schelling bemerkt, es allein rth ist zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu eben! Staat und Religion bleiben die höchsten Probleme unes Denkens, weil sie das tiefste Interesse für unser Wollen d Gemüth in sich schließen. Ihre vernunftgemäße, ideale Geltung ist die wichtigste Aufgabe der ganzen Geschichte, an dei Verwirklichung auch der Philosophie ein nicht geringer Anil vorbehalten ist. Beide Glieder des Vernunftorganismus, veit sie kranken, so viel als möglich zu heilen, nicht eines selben etwa zu amputiren: das allein kann die Vernunft, o auch die sich selbst verstehende Philosophie als ihr letztes el betrachten.

In dieser Tendenz hat auch Asher seine Monographie gerieben. Er will den religiösen Glauben nur an sich, in seiner ee beleuchten und rechtfertigen, und er thut dieß ohne Befannheit in dem besonderen Dogmatismus irgend einer posien Religion. Dieß scheint mir auch der wahre Standpunkt r freien philosophischen Forschung zu seyn. Aber doch erhebt h A. nicht wahrhaft über den Gegensatz zwischen Glauben und Zissen, wie wir sehen werden, und es scheint mir dieß daher zu

rühren, daß er gegenüber von gewissen tonangebenden Systemen noch zu befangen und nicht selbständig genug ist. Man kann gegenüber von den positiven Religionen seyn, ist es aber darum noch nicht gegenüber von philosophischen Autoritäten. Dieß sehen wir bei manchem Zeitgenossen und so auch in der vorliegenden Schrift insofern, als Asher glaubt durch Citate aus Werken berühmter Philosophen seine Behauptungen schon erhärtet zu haben. Es läßt sich jedoch das Entgegengesetzteste auf diese Weise plausibel machen, weil auch die Heroen der Philosophie bekanntlich auf sehr heterogenen Standpunkten gestanden sind. Nur Eines hat im Felde der Spekulation Geltung: der Beweis, zu dessen Bestätigung, nicht aber zu dessen Ersatz fremde Ansichten dienen. Fortschritt, nicht ein anthologisches Sammeln früherer Aussprüche, ist das Gesetz der Philosophie.

Der Verf. baut seine Untersuchung auf allgemeine psychologische und erkenntnißtheoretische Vorbemerkungen. Er beginnt mit der Behauptung von der Unmöglichkeit, das Wesen der Seele jemals zu erkennen. Hätte er das Wort „erschöpfend" beigefügt, so wäre seine Ansicht unbestreitbar. Warum schneidet er aber mit dem „Jemals" alle Hoffnung ab? Diese Hoffnungslosigkeit soll aus der großen Verschiedenheit der Definitionen, welche über die Seele aufgestellt worden sind, zur Genüge erhellen. Allein diese Definitionen führt A. nicht einmal an, geschweige daß er sie beleuchtete. So sollen wir uns darauf beschränken müssen, die Attribute der Seele zu beobachten und sie aus diesen kennen zu lernen. Wir werden aber doch hiebei nicht dabei stehen bleiben sollen, die Seele als eine bloße Sammlung dieser Attribute zu betrachten, sondern wir müssen, wenn wir die Seele selbst aus ihnen kennen lernen wollen, dazu fortschreiten, sie als lebendige Einheit ihrer Attribute zu begreifen, und dann gelangen wir auch von selbst zur Erkenntniß ihres Wesens.

Der Verf. geht sodann zur Untersuchung über Erkennbarkeit, Grund und Quelle der Erkenntniß der Wahrheit über, und beginnt mit der Versicherung, es gebe gar keine Wahrheit,

sondern lediglich Wahrheiten, und zwar verschiedener Art, als da seyen: historische, mathematische, physikalische, Vernunftwahrheiten u. s. w. Dieser durch nichts begründeten Versicherung erlauben wir uns die bescheidene Frage gegenüberzustellen: ob denn die vielen Wahrheiten des Verf. wiederum nur ein Aggregat oder vielmehr eine Einheit unter sich bilden? Nimmt man, wie man kaum anders kann, das letztere an, so muß doch wohl dieß, daß die vielen Wahrheiten unter sich eine Einheit bilden, selbst eine Wahrheit, und da das Viele in und aus der Einheit, worin es gesetzt ist, begriffen werden muß, so muß jene Eine Wahrheit die Grundwahrheit selbst seyn. Oder mit andern Worten: jede der vielen besonderen Wahrheiten, welche A. gelten läßt, ist doch nothwendig eine besondere Form der Einheit von Denken und Seyn. Das Besondere aber setzt das Allgemeine voraus. Jene besonderen Formen der Einheit von Denken und Seyn setzen daher eine schlechthin allgemeine, universelle Einheit des Denkens und Seyns voraus, durch welche erst die besonderen, vielen Wahrheiten möglich sind, und jene universelle Einheit kann ihr Princip nur in dem unbedingten Grund aller Dinge haben, welcher demnach in sich selbst die Ureinheit des Denkens und Seyns seyn muß. Eben dieß absolute Princip der universellen Einheit des Denkens und Seyns ist darum die Eine, die absolute Wahrheit, deren Seyn A. leugnet. Spinoza ist durch einen einfachen, nothwendigen Gedankengang auf seine absolute Substanz geführt worden, und hat sie als Grundeinheit des Denkens und Seyns schlechthin begriffen; sein Fehler war nur, daß er die Bildung dieses Begriffs nicht weit genug fortgeführt und ihn nicht gehörig durchdacht hat, weil er sonst hätte einsehen müssen, daß die absolute Substanz, sowie sie in sich unendliches Seyn ist, auch das schöpferische Denken alles Seyns seyn und ihr die unendliche Weisheit als ewiges Hervorbringen des Ideensystems zukommen müsse.

Alle Wahrheiten sollen nun nach des Verf. Ansicht auf Sinnesanschauungen zurückgeführt werden können. Derselbe schildert uns lebhaft das Labyrinth von Zweifeln, in wel-

ches er infolge seines voraussetzungslosen, vorurtheilsfreien Forschens nach Wahrheit gestürzt worden sey, und bekennt, einen Ausweg aus ihm nur in der Annahme gefunden zu haben, daß es nur Ein erstes, unmittelbares Wissen gebe, welches natürlich auch wahr sey und aus dem alles andere Wissen hervorgehe. Diese erste Art von Wahrheit liege allen auf Sinnesanschauungen oder Wahrnehmungen beruhenden Wahrheiten zum Grunde; von hier aus können wir nur analogische, induktorische oder disjunktive Schlüsse ziehen, diese werden aber nicht mehr Wahrheit enthalten, als schon im Vordersatz liege, und daher eigentlich immer nur Identitätssätze seyn. Denn die Hauptregel der Logik bleibe die, daß man von einem Einzelnen das prädiziren könne, was man von der Klasse aussage, zu der es gehört; möge nun die Form des Schlusses seyn, welche sie wolle, so müsse sie hieran geprüft werden; ich könne aber niemals irgend eine Eigenschaft von einer Klasse aussagen, ohne sie beobachtet, ohne vermittelst der Sinne deren Merkmale selbst erkannt oder sie durch Mittheilung oder Belehrung erfahren zu haben, welches letztere indeß entweder gar keinen Werth als Erkenntniß habe oder eben nur auf demselben Glauben beruhe, den wir unseren eigenen Sinneswahrnehmungen schenken. Ebenso verhalte es sich mit den mathematischen Wahrheiten. Nehmen wir z. B. den Satz, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich sind zweien rechten. Vergebens würde man sich bemühen, durch abstraktes Demonstriren der Vernunft die Ueberzeugung davon jemand beizubringen, wenn es sich nicht in Wirklichkeit so verhielte. Selbst die mathematischen und philosophischen Axiome beruhen auf Sinneswahrnehmungen, und, wenn die Vernunft ihnen sofort ihre Zustimmung zu Theil werden läßt, so geschehe dieß infolge der von jedem gemachten Wahrnehmung.

Wir haben also in Hrn. Asher einen Vertheidiger des in unseren Tagen unter uns so weit verbreiteten Sensualismus; allein es springt auch die Einseitigkeit dieses Systems und die Seichtigkeit der Gründe, mit welchen A. dasselbe stützen will, jedem Denkenden in die Augen. Daß ohne Sinnesanschauung

kein Wissen in uns zu Stande komme, wird kein Vernünftiger in Abrede stellen; aber die Sinnesanschauung hat zu dem anderen Faktor unseres Wissens, dem Denken, eine sehr verschiedene Stellung, jenachdem die Art und das Gebiet des Wissens beschaffen ist, in welchem sich das Denken bewegt, und die alleinige Quelle der Erkenntniß ist die Sinnesanschauung und Wahrnehmung in keinem Falle. In ihnen findet der Verf. das erste, unmittelbare Wissen. Allein was ist denn die Sinnesanschauung, die Wahrnehmung selbst? Sobald ich Etwas, ein Objekt anschaue oder wahrnehme, unterscheide ich mich von dem Objekt und setze das, was ich anschaue oder wahrnehme, als ein an sich Seyendes, von meinem Anschauen, überhaupt dem Subjektiven, dem Ich Verschiedenes. Dieß setzt einen Akt des Denkens voraus, welchen der Sensualismus gar nicht bemerkt. Der Sensualismus glaubt einfach, für die Sinneswahrnehmung sey das Seyn unmittelbar gegeben, und er setzt sie deßwegen als erstes, unmittelbares Wissen. Allein gegeben ist nur die Affektion des Ich in der Sinnesempfindung, etwas zunächst rein Subjektives. Daß nun aber diesem Subjektiven doch etwas Objektives, an sich Seyendes entspreche, wie das wahrnehmende Bewußtseyn statuirt, das ist nur möglich, nachdem das Ich im Akte des Selbstbewußtseyns sich selbst zuvor von dem Objektiven im Allgemeinen unterschieden und hiedurch den, wenn auch anfänglich dunklen Begriff des an sich oder objektiven Seyns gebildet hat. Die Sinnesanschauung und Wahrnehmung also ist, weit entfernt, daß die Sinnlichkeit die alleinige Quelle unserer allgemeinen Denkbestimmungen wäre, vielmehr selbst schon ein Produkt von beidem, der Empfindung und dem Denken. Der Verf. verwirft natürlich die sog. angeborenen Ideen, und hierin stimmen wir ihm insofern völlig bei, als die Lehre von den angeborenen Ideen die widersinnige Annahme ist, daß Begriffe, welche doch nur als Akte des Denkens zu begreifen sind, schon als ein Seyn, als ein Besitz in der Seele des Neugeborenen haften sollen. Allein apriorische Begriffe gibt es dennoch, wenn man nämlich unter denselben solche Begriffe oder Gedan-

ken versteht, welche das Denken von selbst, auf spontane Weise, hiezu durch die Sinnesempfindung nur veranlaßt oder sollicitirt, ursprünglich schon bei seinem ersten Erwachen bildet. Dieß ist die tiefere Wahrheit, welche der Lehre von den angebornen Ideen zu Grunde liegt, und, indem der Sensualismus eben diese Lehre um der widersinnigen Form willen, in welcher sie jene Wahrheit enthält, verwirft, geräth er zu der seichten Annahme, die ihn eben zum Sensualismus als solchem macht, daß die Sinnlichkeit die alleinige Quelle der Wahrheit sey oder, wie sich der Verf. ausdrückt, daß die Wahrheiten sämmtlich auf Sinnesanschauungen zurückgeführt werden können.

Schon Kant hat bekanntlich hierauf hingewiesen, wenngleich seine Analyse der Erkenntnißthätigkeit noch mit manchen Irrthümern und Unklarheiten behaftet ist. Gegen die Kant'sche Ansicht, nach welcher die Kategorien alle Erfahrung bedingen und ermöglichen, wendet nun freilich A. ein, jedes richtige und bewährte Urtheil beruhe auf Erfahrung. Bleiben wir z. B. bei dem von Kant selbst angeführten Satze stehen: alles, was geschieht, hat seine Ursache; so leuchte es jedem unbefangenen und von der Spekulation nicht irregeleiteten Geiste fast von selbst ein, daß wir zu einem solchen Urtheil nur a posteriori oder durch die Erfahrung gelangen, indem wir nämlich einerseits beobachtet oder wahrgenommen haben, daß nichts von selbst entsteht, und andererseits, daß jeder Akt oder alles, was geschieht, seine Folgen hat, was wir dann Ursache und Wirkung nennen. Allein mit dieser Einwendung beweist eben der Verf. nur, daß er die Lehre Kant's gar nicht gefaßt hat, und daß der „unbefangene, von der Spekulation nicht irregeleitete Geist" nicht selten in dem ungründlichen, vulgären Bewußtseyn besteht, das zwar bei der unphilosophischen Menge sehr natürlich ist, dessen Sichtung aber von Denjenigen erwartet werden dürfte, welche das Wort in Fragen der Philosophie ergreifen wollen. Denn die Erfahrung beruht selbst auf einer Reihe gleichartiger Wahrnehmungen, die Wahrnehmung aber auf Sinnesempfindung und diese auf der zunächst subjektiven Nervenaffektion. Daß aber dieser Affektion

ein äußerer Gegenstand als die erregende Ursache zu Grunde liege, ist ein, wenngleich ursprünglich unbewußter Schluß unseres Denkens, welcher das mehr oder weniger bewußte Vorhandenseyn des Begriffs (der Kategorie) der Ursache, sowie die Bildung des genannten Urtheils bereits voraussetzt. Würde ich nicht auf instinktive Weise, die, wie bemerkt, eine ganz unbewußte oder nur relativ bewußte seyn kann, das universelle Urtheil bereits gefällt haben: alles, was geschieht, hat seine Ursache; so könnte ich unmöglich denken oder mir vorstellen oder glauben, daß z. B. die Affektion des Rothen in meinem Auge, dieß konkrete, singuläre Geschehen den äußeren (roth aussehenden) Gegenstand zu seiner Ursache habe. Die Schnelligkeit, mit welcher der Geist bei jeder Wahrnehmung den angegebenen theoretischen Proceß durchläuft, bringt den Schein der Unmittelbarkeit mit sich, der aber verschwindet, sobald wir den Proceß der Wahrnehmung analysiren.

Aus der Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung schöpfen wir allerdings unsere physikalischen Begriffe und die Kenntniß der Naturgesetze; allein die Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche diesen Begriffen und Gesetzen innewohnt, ist nicht mit der Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung, die sich immer nur auf einzelne Fälle oder eine Vielheit von Erscheinungen beziehen, gegeben, sondern sie ist Sache, Produkt des Denkens. Der Verf. erkennt dieß zum Theil selbst an, wenn er von der Reflexion sagt, daß sie unsere Kenntniß der Natur berichtige und erweitere. Allein ist dem so, so geht seine Behauptung, daß die Wahrheiten sämmtlich auf Sinnesanschauungen zurückgeführt werden können, schon hinsichtlich der physikalischen Wahrheiten zu weit.

Noch weniger sind die mathematischen Wahrheiten durch Sinnesanschauung begründet. Einmal producirt der Geist die Anschauung der mathematischen Größen selbst; er entwirft freithätig die geometrischen Figuren, Vielecke, Kreise u. dgl. Sodann ist der Grund oder Quell der allgemeinen mathematischen Lehrsätze nicht die Sinnesanschauung, sondern das allge-

meine, nothwendige Denken, das an der Sinnesanschauung zwar sein Vehikel und die Probe der Richtigkeit seiner Ergebnisse, aber nicht den Grund ihrer Hervorbringung und Wahrheit hat. Der Satz, daß die drei Winkel eines jeden Dreiecks zusammen zwei Rechte betragen, ist ein allgemeines Urtheil, das seinen Grund nur in der allgemeinen Natur, dem allgemeinen Begriff des Dreiecks haben kann, während die sinnliche Anschauung immer nur einzelne Dreiecke, nie aber das Dreieck an sich darbietet. So gewiß also die Wahrheit jenes Satzes an jedem Dreieck sich veranschaulichen läßt, und ein so schätzenswerther Vorzug der Mathematik eben diese Veranschaulichung aller ihrer Lehrsätze ist: so gewiß ist diese Anschauung immer nur die Probe, nicht der Grund der Wahrheit derselben in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

Noch mehr gilt dieß von den mathematischen und logischen Axiomen. Die letzteren liegen rein in der Natur des Denkens selbst, sie sind nur die Formeln für die allgemeine Art und Weise, wie jedes Denken als solches thätig ist und sich bethätigen muß. Nehmen wir z. B. das Denkgesetz, A = A, so sehen wir zwar ein einzelnes A überall, weil jeder beliebige Gegenstand hiefür gelten kann; aber daß A = A sey, das sehen wir nicht, sondern dieß denken wir nur, denken es aber mit Nothwendigkeit. Wie kann also der Verf. sagen, daß diese Axiome auf Sinneswahrnehmungen beruhen, daß wir ihnen unsere Zustimmung geben infolge der von Jedem gemachten Wahrnehmung? Daß die mathemathischen Axiome nur eine Anwendung der Denkgesetze auf die Größen sind, dieß sieht jeder leicht ein und will ich hier nicht weiter ausführen.

Doch Hr. A. erkennt noch eine zweite Quelle der Wahrheiten an, nämlich den innern Sinn und das Gefühl. Hieher rechnet er alle Empfindungen, Triebe und Neigungen der Seele, als da seyen: Mitleid, Kummer, Freude, Liebe, Wohlwollen, Haß, kurz alle Empfindungen oder Gefühle, die man beim Menschen im natürlichen Zustand vorfinde, sowie endlich das Wahrheitsgefühl selbst. Den Empfindungen könne man zwar

von außen eine Richtung geben, man könne den Menschen lehren, wie Plato verlange, die rechte Lust und Unlust empfinden; aber immer bleiben diese Gefühle im Menschen gegeben, und, wenn er sie nicht erheuchle, so seyen sie für ihn wahr. Und diess sey die zweite Art Wahrheit; sie sey blos eine Wahrheit für mich, und daraus gehe von selbst hervor, daß wir es hier nur mit subjektiven Wahrheiten zu thun haben. Unrichtig dürfte es aber seyn, wenn man das Gefühl für Recht und Unrecht hieher zählen wollte; denn ein solches gebe es im Naturzustand des Menschen gar nicht, da die Begriffe von Recht und Unrecht ganz relativ und je nach der Sitte der Völker verschieden seyen. Nach Spinoza habe der Mensch ein Recht auf Alles, wozu er die Macht besitze, und gebe es ein Unrecht gar nicht. Das Gewissen sey immer von außen bestimmt; ja selbst unter Menschen auf gleicher Culturstufe sey es oft sehr verschieden d. h. von sehr ungleichartiger Elastizität.

Das Wahrheitsgefühl soll das einzige Merkmal seyn, welches wir haben, um die gedachten Wahrheiten als solche zu erkennen. Ein anderes gebe es nicht; es sey unmittelbar und lasse keinen Beweis zu. Auch die religiösen Wahrheiten wurzeln allein in ihm. Alle Religionen haben ihren Ursprung in Ahnungen von einem höheren Wesen oder einer höheren Kraft, der die Menschen göttliche Verehrung zollen, und von einem künftigen Leben. Aus diesen Ahnungen bilden sich später theologische oder auch philosophische Systeme; indessen, da diese nur auf Ahnungen beruhen, so können sie auch niemals überführende Gewißheit erlangen und müssen stets Sache des Glaubens bleiben.

Ich will nun, wenn ich über die angegebenen Sätze meine Ansicht aussprechen soll, mich nicht länger aufhalten bei der Verwechslung von Gefühlen und Empfindungen, von empirischer und idealer Wahrheit, die sich in denselben findet, noch auch bei der völlig grundlosen Leugnung eines ursprünglichen Gefühls für Recht und Unrecht und bei der damit zusammenhängenden oberflächlichen Auffassung des Gewissens, dessen Ausbildungsfähigkeit und Ausbildungsbedürftigkeit sicher noch kein Beweis davon ist,

daß es nicht als Keim ursprünglich dem menschlichen Geist einwohnt. Dagegen theile auch ich mit dem Verf. die Ueberzeugung daß die Religion im Gefühle wurzelt und die Ahnung des Göttlichen allen Religionen zu Grunde liegt, daß die Religion eben deßwegen zunächst Sache des Glaubens, einer subjektiven, jedoch unzerstörbaren Gewißheit ist. Hierüber habe ich mich erst jüngst in uns. Ztschr. ausgesprochen und brauche daher nicht noch einmal den Beweis dafür zu führen. „Wer sein Gemüth, die Quelle der Religion," sagt deßwegen Hr. A. mit Recht, „lauter erhält, wird niemals in Gefahr kommen, mit dem Heiligen Spott zu treiben; vielmehr wird er stets neue Versuche machen, ihm wieder eine Stelle in seinem Herzen einzuräumen, wie auch die Vernunft (?) gegen die objektive Wahrheit des Geglaubten oder jetzt vielleicht nur Gehofften sich sträuben möge. Mit dem leichtfertigen Sinn und dem kalten Gemüthe wird es allerdings anders bestellt seyn; hier wird weder der Ernst, welcher zur Erforschung der Wahrheit antreibt, noch die Wärme und der Eifer für die gute Sache, welche der Tugend ihre Hauptstütze zu erhalten strebt, anzutreffen seyn, und hier wird demnach der Zweifel nur zu bald in Unglauben umschlagen und ausarten."

Allein so viel Wahres in diesen Sätzen liegt, so groß ist noch der Dualismus, in welchem der Verf. sich befangen zeigt, wenn er in Jakobi'scher Weise leugnet, daß der subjektive Glaube durch die Vernunft zur objektiven Gewißheit erhoben werden kann. Der Glaube soll — meint er — die höheren, übersinnlichen Wahrheiten ohne Beweis, ohne Vernunftschluß annehmen; der Gläubige müsse erst von außen angeregt werden, das, was er glaube, auch erkennen zu lernen, und wo er sich dieser Arbeit unterziehe, da geschehe es mit einer gewissen Abneigung ja fast mit Widerwillen, weil er bei dem Mißtrauen gegen die Vernunft sich ihrer nur ungern bediene.

Es ist nun freilich ganz richtig, daß der Glaube ursprünglich ohne Beweis die höheren Wahrheiten annimmt, und daß er bei vielen Menschen auf dieser primitiven Entwicklungsstufe stehen bleibt, resp. stehen bleiben darf. Es ist auch richtig, daß

es eine gewisse Glaubensform gibt, welche von einer gewissen Antipathie gegen die Vernunft beseelt ist. Allein die gesunde, lebenskräftige Glaubensrichtung ist dieß nicht. Der wahre Glaube hat in sich selbst den Drang, sich zum Wissen zu gestalten, und dessen objektiv gewiß zu werden, wovon er selbst nur die subjektive Gewißheit in sich trägt; weil es ein und derselbige Geist, ein und dasselbe Ich ist, welches fühlt und denkt, so müssen auch beide Formen des Geisteslebens, Fühlen und Denken, zur inneren Uebereinstimmung unter sich bestimmt seyn, hiezu gelangen können und sollen, und darum sehen wir zu allen Zeiten, daß die hervorragendsten Glaubenshelden auch Männer von hoher, gediegener Weisheit sind, und daß, eine je höhere Stufe der Entwicklung eine Religion oder eine Kirche einnimmt, desto reicher auch in ihr und aus ihr die systematische Theologie sich entfaltet. Bei dieser Entwicklung des Glaubens zum Wissen stehen beide im Verhältniß der Wechselwirkung zu einander. Einerseits gewinnt das ächte Wissen durch seine Uebereinstimmung mit dem lauteren Glauben, dessen Selbstobjektivirung es ist, an innerem Gehalt und lebendiger Ueberzeugungskraft; andererseits äußert das Denken auf das Gefühl, dem sich leicht unlautere Fantasiegebilde beimischen, eine läuternde, reinigende Wirkung. Gegen solche Kritik des Denkens sträubt sich das wahre, religiöse Gefühl, das selbst schon die an sich seyende, unmittelbare Vernunft ist, keineswegs, und nur gegen ein leeres, hohles, auch den göttlichen Glaubensinhalt mit seiner falschen Dialektik zerstören wollendes Denken legt das religiöse Gefühl — und zwar mit Recht — sein Veto ein. Das ist es, was Asher eigentlich gemeint, was er aber mit einer Gleichgiltigkeit, ja einem Widerwillen des Glaubens gegen alles Wissen verwechselt hat.

Freilich scheint nach des Verf. Ansicht die Schuld der Discrepanz zwischen Glauben und Wissen eigentlich auf Seiten des letzteren zu liegen. Asher glaubt, daß selbst der Mensch von gereiftestem Verstand und den ausgebildetsten Fähigkeiten mit all seinem Denken es nicht weiter bringe, als bis zur Idee einer ersten Ursache, und gewiß, ein solcher nebelhafter, unbestimm-

ter, deistischer Gottesbegriff könnte nimmermehr das religiöse Gemüth befriedigen, dessen Sehnsucht sich auf Gott als dem absoluten Geist bezieht, in welchem die unendliche Liebe eins ist mit seiner unendlichen Weisheit und Allmacht. Wie aber auch der Verf. jenes armselige Credo an eine bloße erste Ursache als das Endergebniß aller Forschung bezeichnen kann, nachdem er kurz zuvor, und zwar mit Recht, behauptet hatte, daß die fortgesetzte Betrachtung der Natur und die tiefer eindringende Kenntniß derselben uns mehr und mehr die Weisheit, welche in ihr ausgesprochen ist, bewundern lasse, und daß Viele gerade auf diesem Wege, dem großen Naturforscher Newton ähnlich, „durch die Natur zum Gott der Natur" geführt werden: das vermag wenigstens der Unterz. nicht zu begreifen. Wenn späterhin A. auf Spinoza sich beruft und von ihm anführt, daß er den Zweckbegriff geläugnet habe, oder wenn er die Kant'sche Instanz gegen das teleologische Argument vom Daseyn Gottes geltend macht, daß nämlich dieses Argument von der Zufälligkeit der zweckmäßigen Anordnung der Welt zum Daseyn eines schlechthin Nothwendigen übergehe; so sieht man hieraus eben nichts Anderes als was wir gleich zu Anfang gerügt haben, daß nämlich der Verf. sich nur zu sehr von philosophischen Autoritäten imponiren und sich hierdurch seine bessere Einsicht verderben läßt. Läßt wirklich die fortgesetzte Betrachtung der Natur uns immermehr die in ihr ausgesprochene Weisheit bewundern, so ist der Zweckbegriff ein realer, was auch Spinoza dagegen bemerkt haben mag, und ist jener Schluß von der Weisheit in der Natur auf den Gott der Natur gerechfertigt, so kann, da eben in diesem Schluß das teleologische Argument besteht, auch die Einwendung Kant's gegen dasselbe nicht begründet seyn. In der That ist es auch eine ganz falsche Unterstellung welche sich dieser Kritiker erlaubt, wenn er behauptet, der teleologische Beweis gehe von der Ansicht aus, daß die zweckmäßige Anordnung den Dingen in der Welt ganz fremd sey und ihnen nur zufällig anhänge. Jener Beweis in seiner wahren Form beruht vielmehr auf der Einsicht, daß die Zweckmäßigkeit der Bildung der Dinge in dem

Seyn und Wesen derselben liege und von demselben unabtrennbar sey, und gerade hieraus in Verbindung mit dem weiteren nothwendigen Gedanken, daß die Zweckmäßigkeit der Welt, ihres Organismus im Großen und Kleinen ihren Grund nur in einer unendlichen Intelligenz haben kann; schließt der teleologische Beweis, daß dieselbe Intelligenz zugleich Grund des Seyns und Wesens der Dinge, also Schöpferin derselben seyn müsse und nicht blos das anordnende, ihr Seyn selbst voraussetzende Princip derselben seyn könne.

Gegenüber von den anerzogenen, religiösen Vorstellungen macht nun A. schließlich die Nothwendigkeit des Zweifels geltend, welcher noch nicht Unglaube, sondern vielmehr die Bedingung des reinen, lauteren Glaubens sey. Damit nun aber, wie dieß so oft, zumal in unserem Zeitalter, der Fall ist, und wie dieß so Viele bei tiefer innerer Zerrissenheit an sich erfahren, die Skepsis späterhin bei ihrem Erwachen nicht mit der vergänglichen, unwahren Hülle auch den ewigen Glaubenskern zerstöre, sollen den Kindern nur die einfachsten und faßlichsten Lehren der Religion vorgetragen werden, die sich von selbst in ihrer ewigen Wahrheit dem Gemüth offenbaren. In diesen Wunsch stimmt auch der Unterz. von ganzem Herzen ein. Die Verwirklichung dieses Wunsches setzt aber voraus, daß das Geschlecht der Erwachsenen selbst vorerst zu jener Läuterung und Vertiefung des religiösen Glaubens hindurchdringe, welche nur dem ächten gründlichen und vernünftigen Denken in Verbindung mit einem durchaus reinen, sittlichen Wollen möglich ist, und hierin eben zeigt sich die von uns am Anfang unseres Referats geltend gemachte grundwesentliche Einheit von Glauben und Wissen, die der Verf. selbst noch nicht erkannt hat, in ihrer geschichtlichen Bedeutung für das höchste Streben unseres Zeitalters.

Wirth.

Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft. Mit Untersuchungen über Teleologie, Materie und Kraft von Dr. J. Frohschammer, ord. Prof. der Philosophie an der Univ. in München. München 1861. Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung.

Was der Verfasser dieser Schrift vor ein paar Jahren begonnen, der Reformator einer neuen fruchtreichen philosophischen Aera zu werden, hat er in dem vorstehenden Buche fortzuführen versucht. Wir wollen uns hier nicht unterfangen, das ganz Unhaltbare des Standpunktes, von dem aus der Verfasser reformiren zu können glaubt, und somit des ganzen Unternehmens darzulegen: — es liegt uns hier nur ob, den neuesten Versuch in seiner nackten Wahrheit darzustellen. Um aber dies zu können, war es vor Allem unsere Pflicht mit des Verf. eigenen Worten zu reden, damit sich ein um so genaueres Bild der ganzen reformatorischen Bestrebung aufrolle. Wenn es nun in der folgenden Beleuchtung bunt durcheinander geht, so ist das nicht unsere, sondern des Verf. Schuld, der den Kritiker in sein wirres Gewebe hineinzog. Der geneigte Leser erwarte darum weniger eine selbstständig gehaltene Kritik, als vielmehr eine durch den Nebel zum Licht des reformatorischen Geistes dringen wollende, aber unvermögende Forschung.

Was die Naturphilosophie seit Jahrtausenden verbrochen, will der Verfasser sühnen und Naturphilosophen und Naturforscher in Freundschaft verbinden. Zu diesem Behufe glaubt der Verf. sey es vor Allem nothwendig, Naturwissenschaft und Naturphilosophie zu scheiden, so daß wir „zuerst zu bestimmen suchen, welches die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, um uns möglichst vor der Gefahr zu sichern, der Naturphilosophie zuzutheilen, was der Naturwissenschaft gebührt, oder beide miteinander, unklaren Beginnens, zu vermischen;" daß dann in „Erörterung gezogen wird, ob neben dieser Naturwissenschaft noch ein weiteres Erkenntnißobjekt in der Natur übrig bleibe, das möglicherweise Gegenstand oder Inhalt naturphilosophischer Erkenntniß werden könne (p. 4)." Abgesehen von der gänzlichen Unverständlichkeit des Satzes, der die Natur-

wissenschaft als Erkenntnißobjekt der Natur betrachtet, möchten wir den Autor doch fragen, was ihm, dem Philosophen, Naturwissenschaft als solche sey. Ich kenne wohl Naturwissenschaften: eine Physik, Chemie, Physiologie, Astronomie ꝛc., aber die Naturwissenschaft κατ᾽ ἐξοχὴν kenne ich nicht, nemlich die Wissenschaft, die alle obengenannten und nicht genannten unter sich begreift und verwendet d. i. zu einer der Natur adäquaten organischen Gestaltung bringt, wenn es nicht die Naturphilosophie selbst ist. Gegen eine solche Höhestellung der Naturphilosophie ist aber von vornherein der Verfasser, ihm scheint jedes Ineinandergreifen von Philosophie und Wissenschaft unzulässig — ja es scheint gerade der Endzweck all seiner Reformation auf natürlichem Gebiete zu seyn, daß er „der Naturphilosophie neben der Naturwissenschaft noch eine große und schöne Aufgabe stellt (p. 5).“

In dieser Absicht stellt auch der Verf. das Unterscheidende der beiden Wissenschaften in seiner Weise fest und theilt der Naturwissenschaft im Allgemeinen die Aufgabe zu „das gesammte äußere Daseyn in seinem Seyn, seiner Beschaffenheit und seinem Wirken so in unser Bewußtseyn zu bringen, wie es wirklich ist und thatsächlich wirkt (p. 6).“ Diese Definition, da sie als solche zu weiterem Zwecke unbrauchbar wäre, wird aber alsbald ins Extrem hinaufgeschraubt; denn wie könnte sonst, wenn das nicht geschähe, im Folgenden eine so naturlose Naturwissenschaft als die wahrhafte hingestellt werden? Oder man nehme die Definition, wie sie ist, und prüfe ruhig des Verfassers folgende Worte: „Würde z. B. die Naturwissenschaft allein zur Geltung gebracht, und könnte sie sich, im Widerspruch mit der ganzen Menschennatur auch praktisch und im populären Bewußtseyn ernstlich durchsetzen mit Ausschluß der anderen Betrachtungsweise, so müßte die Natur als bloßer Bewegungscomplex und schaaler Mechanismus erscheinen. Töne, Formen, Farben ꝛc. existirten nicht mehr für das menschliche Bewußtseyn, sondern nur Bewegungen und Verhältnisse; daher auch die Sinne als unnütz zu betrachten wären gerade in ihrer Eigenthümlichkeit, da sie gerade hierdurch nur täuschten, — und sie könnten nur als Art- und Grad-Messer

der Bewegung gelten. Das Süß- und Sauerseyn z. B. existirte nicht mehr als solches, sondern nur als Rechenexempel und Formel für eine Bewegung. Auch weder Blüthe noch Fäulniß, weder Licht noch Wärme, weder Vollkommenes noch Unvollkommenes, weder Lust noch Schmerz könnten weiter unterschieden werden und in Betracht kommen, sondern nur lauter Bewegungen in ihren verschiedenen Arten. Der Organismus und das Leben selbst wäre nur eine complicirte Bewegung; die ganze Natur ein unermeßlicher und unermeßlich ineinander spielender Bewegungswirbel oder Knäuel.... In der That wäre die ganze Natur damit entgeistert und nur noch der leere Buchstabe übrig, und der Mensch müßte sich, um sie ja objektiv richtig aufzufassen, möglichst umgestalten und rektificiren in eine bloße Rechen-Maschine. Daß diese einseitige Betrachtungsweise gegen alles Menschengefühl und bessere Bewußtseyn, und daher abnorm, unberechtigt und falsch ist, braucht nicht lange erörtert zu werden (p. 121. 122.)." Jeder wird ersehen, daß, damit solch ein unmenschliches Gebahren den Naturwissenschaften vorgeworfen werden konnte, jene aufgestellte Definition eine wesentliche Modifikation erleiden mußte. Dies tritt auch alsbald darin hervor, daß der Verf. Thatsächlichkeit und Wirklichkeit mit Gesetzesherrschaft (Nothwendigkeit) verwechselt, so daß nach ihm der Naturforscher nichts als Gesetze kennt, und Mathematik und Mechanik, die Fundamentalwissenschaften der Naturforschung, zum Wesen der Naturwissenschaften selbst erhoben werden.

Dies sucht der Verf. sehr anschaulich zu beweisen. Der Schall und Ton, sagt er, sind nicht für den Physiker, sie sind keine eigentlichen physikalischen Begriffe, dem Physiker existiren nur Luftschwingungen, er hört nicht, er berechnet, er stellt nur Bewegungsverhältnisse dar (p. 24—26). Ebenso gibt es für die Physik kein Licht, keine Farbe, keine Wärme, nur Schwingungen des Aethers. Der Physiker sieht nicht mit dem Auge, sondern mit dem Instrumente; und das Auge ist es, das Licht und Farbe zc. erkennt, das Auge liest aus den Buchsta-

den der Natur den Geist heraus (p. 26. 27.). Physik und Chemie liefern darum das trockene Stroh mechanischer Bewegungen als Resultat; der Mensch aber muß sich, wenn er die Natur voll und ganz und nicht blos einseitig erkennen will, auf menschlichen, nicht auf unmenschlichen d. h. blos physikalischen oder chemischen Standpunkt stellen (p. 28). Die besonnene und wahrhaft exakte Naturforschung, welche mit vollem Recht darauf ausgeht, die Mathematik und Mechanik, soweit als nur immer möglich ist, bei der Naturforschung in Anwendung zu bringen, ... ist sich wohl bewußt, daß sie die Dinge nur von Einer Seite erkenne, ... daß sie nur den rechnenden Verstand befriedige, nicht die Vernunft des Menschen (p. 29). Die exakte Naturwissenschaft, heißt es ferner p. 34, weist die teleologische Natur-Betrachtung nicht blos von sich ab, einzig die wirkenden Ursachen — nicht Zweckursachen — in der Natur erforschend, sondern stellt sogar ziemlich allgemein das Daseyn und Anstreben von Zwecken also objektive Zweckmäßigkeit in der Natur in Abrede." Wenn wir dann trotzdem p. 36 finden, daß das Teleologische in der Natur als etwas Wirkliches, Reales erkannt wird und dieses Zweckmäßige auch für den Verstand existirt, daß das denkende Subjekt das Zweckmäßige in der Natur erkennt indem es urtheilt, daß wenn es selbst ein so Beschaffenes zu Stande bringen wollte, es einen Plan fassen und die wirkenden Kräfte darnach ordnen müßte (p. 37): wenn Alles das wahr ist, dann ist der Naturforscher eine erbärmlich ausgerüstete Kreatur. Erst fehlt der Naturwissenschaft die Vernunftbefriedigung (p. 29), da sie reine Verstandeswissenschaft sey — jetzt geht auch der volle Verstand in die Brüche, denn was der Verstand klar erkennt, das wirft der Naturforscher von sich.

Die Wissenschaft um ihrer selbst willen wird gegen solch eine Vereinseitigung Verwahrung erheben; denn die Wissenschaft ist das eigentlich menschliche Eigenthum und jede Wissenschaft ruft, wenn sie wahrhaft diesen Namen verdient, den ganzen Menschen bei ihrer Schöpfung auf. Seiner Sinne bedarf der Physiker und Chemiker so gut als der Philosoph, und da nach des

Verf. eigener Aussage dem menschlichen Auge, Ohr rc. die Deutung der Natur zusteht, Natur deuten aber philosophiren heißt (p. 24 sq.): so steht der Chemiker in seinem Rechte, wenn er sich auch Naturphilosophie zuschreibt. Die Naturwissenschaften beanspruchen mehr für sich als den Namen „angewandte Mathematik und Mechanik," diese sind, wie der Verf. selbst ausdrücklich zugesteht, nur die Fundamental-Wissenschaft der Naturwissenschaften (p. 15): es stehen selbe in einem Verhältniß wie Logik und Philosophie, — und wir wünschten diesen Vergleich für formale und reale Logik, für Mathematik und Mechanik als formale und reale Wissenschaft beibehalten. Demgemäß sehen wir auch in den Bestimmungen, die A. v. Humboldt der Naturwissenschaft zuertheilt, nichts weniger denn die Naturwissenschaft des Verf.; sie beansprucht viel Mehr, wie dies schon aus dem vom Verf. selbst angeführten Worten hervorgeht: „Weltbeschreibung und Weltgeschichte stehen auf derselben Stufe der Empirie; aber eine denkende Behandlung beider, eine sinnvolle Anordnung von Naturerscheinungen und von historischen Begebenheiten durchdringen uns tief mit dem Glauben an eine alte innere Nothwendigkeit, die alles Treiben geistiger und materieller Kräfte, in ewig sich erneuernden, nur periodisch erweiterten oder verengten Kreisen, beherrscht..... In allen Theilen des Naturwissens ist der erste und erhebendste Zweck geistiger Thätigkeit ein innerer, nemlich das Auffinden von Naturgesetzen, die Ergründung ordnungsmäßiger Gliederung in den Gebilden (p. 9. 10.)." Wenn wir hier des Verf. eigene Deklaration beifügen, daß Gesetzmäßigkeit in Gesetzesherrschaft (Nothwendigkeit) und Gesetzesordnung (Zweckmäßigkeit) zerfalle (p. 9), dann muß es zum mindesten als ein sehr bedenkliches Wagniß angesehen werden, wie der Verf. A. v. Humboldt als einen Gewährsmann seiner nur um Gesetzesherrschaft sich kümmern sollenden Naturwissenschaft aufstellen konnte. Es wird ihm überhaupt unmöglich seyn, Naturforscher aufzufinden, die ihm beistimmend gestatten werden, daß ihrer Wissenschaft das Siegel der Unmenschlichkeit aufgedrückt werde; denn eine Wissenschaft, die dieses Prä-

dikat verdient, ist eine Chimäre. Jeder Wissenschaft, also auch den Naturwissenschaften, muß Selbstzweckmäßigkeit — also das abgestrittene Prädikat — zugestanden werden; und gewiß werden die Naturwissenschaften den Nachweis, daß in der Gesetzesherrschaft der Natur zugleich die Gesetzesordnung begründet sey, beanspruchen, und sie werden bis zum Satze fortschreiten: Natur ist überall sich selbst Zweck. Sind es doch die Naturforscher, welche behaupten, daß in der Natur immer die möglichst kleinste Zahl von Kräften zum möglichst größten Ziel verwendet sey. Ist das keine Anerkennung der Zweckmäßigkeit in der Natur? Oder muß nicht die Zweckmäßigkeit selbst als eine Gesetzesherrschaft angesehen werden und so dieselbe in einer vollständigen Gesetzesherrschaft begriffen seyn? Das Ineinandergreifen der Zweck- und wirkenden Ursachen gesteht der Verfasser selbst an mehreren Stellen zu, — so, wenn er (p. 32 Anm.) sagt: „Die teleologische Einrichtung erscheint daher selbst bestimmt durch die physikalischen und chemischen Gesetze, oder durch die wirkenden Ursachen." Es wäre dies der höchste Standpunkt, wo das Reale und Ideale ineinander fließen und von einem Neben keine Rede seyn kann.

Und hier stehen wir auf dem Standpunkte der Naturwissenschaft κατ' ἐξοχήν d. i. der Naturphilosophie. Dieser Standpunkt, der nichts weniger, denn in einer ausschließenden Apriorität dasteht, ist der Standpunkt der früheren Naturphilosophie (man lese Schellings Einleitung zu seiner Naturphilosophie) — ein Standpunkt, der in der Anerkennung eines Naturorganismus das Teleologische im höchsten Maße vertritt; denn nach des Verf. eigenen Worten tritt das Teleologische erst im Organismus zu Tage. Sehen wir, wie dem entgegen der Verf. die Naturforschung von der Naturphilosophie abscheidet. Zur Feststellung der Aufgabe der Naturphilosophie, sagt der Verf., ist es vor Allem nothwendig, die Objekte zu erfahren, die in der Natur vorhanden von der Naturwissenschaft außer Acht gelassen werden; sodann ist es nothwendig zu erörtern, ob die Erforschung dieser Objekte nicht mit mehr Recht den Namen „Natur-

philosophie" oder Wissenschaft von der Vernünftigkeit der Natur oder von der Natur als einem Vernunftreich verdient, als die auf Mechanik gestellte Naturforschung (p. 19. 20.). Es liegt schon in dieser Aufgabestellung das Nebelhafte der ganzen reformatorischen Bestrebung; denn das consequente Ende wäre hier die Erhebung des anfänglich Verurtheilten — der Naturphilosophie als Naturwissenschaft an sich. Es wird dies in der Folge klar zu Tage treten. Ehe wir aber die in dieser Fragestellung schon inbegriffenen inneren Widersprüche zu beleuchten suchen, liegt es uns natürlich ob, die Objekte der Naturphilosophie und das Verfahren, sie aufzufinden, kennen zu lernen.

Man sollte meinen, einem Philosophen läge bei einer derartigen Untersuchung daran, sich vor Allem über die zuständigen Begriffe zu vergewissern. Vor Allem festzustellen: Was ist Natur? Philosophie? Wissenschaft? Naturphilosophie? Naturwissenschaft? Und es ist fast unglaublich, aber wahr, daß der Verf., noch ehe er sich über die Begriffe ausgesprochen, schon die Objekte der Naturphilosophie von den Objekten der Naturwissenschaft ausscheidet. Er setzt diese Objekte p. 21 ff. fest, definirt p. 37 (denn die Definition der Natur p. 20 kann um ihrer Stellung willen noch nicht als eine vollständige angesehen werden) die Natur in einer Weise, daß nur eine Confusion daraus erwachsen kann, definirt erst p. 62 die Philosophie, die Wissenschaft als solche dagegen gar nicht; denn daß er zu erklären sucht, was wissen heißt, erklärt noch nicht was Wissenschaft sey. Daß bei einer solchen unsicheren Position die Objecte der Naturphilosophie nur empirisch aufgefaßt und ohne erkennbares Bindemittel neben einander hingestellt werden können, als ob die Elemente einer Philosophie nur eben so zusammengewürfelt werden dürfen —, ist offenbar. So gewinnt der Verfasser die Objekte der Naturphilosophie, indem er als einen hl. Schatz zusammensucht, was von der Naturwissenschaft ausgeschieden wird. Welch eine hohe Stellung erringt hier vom Fundament auf die Philosophie? Nach ihm gehen Wissenschaft und Philosophie nicht Hand in Hand, sondern die Philosophie begnügt sich mit den Brosamen, die vom

Tische des Herrn fallen, und vertröstet sich wohl mit einem dem Lazarus gleich glückseligen Zustand im Jenseits. Diese Elemente der Naturphilosophie nun sind: Raum, Zeit, Materie, Kraft und Zweckmäßigkeit, jedes in seinem Grund und Wesen betrachtet. Ob dieß alle Elemente der Naturphilosophie seyn sollen oder nicht (denn wenn, so muß sich aus diesen die ganze Naturvernunft herausconstruiren lassen, da ja Naturphilosophie die Wissenschaft von der Vernünftigkeit der Natur ist), das lasse ich dahingestellt. Das Werk selbst spricht sich weder für das eine noch andere aus; ja der Verf. scheint von vornherein an der ganzen Bestrebung seinen nicht ungegründeten Zweifel zu haben, wenn er seine eigene Verfahrungsweise für bedenklich erklärt. „Das Wesen und den letzten Grund, sagt er p. 23, von all diesem, das die Naturwissenschaft als Gegebenes, Faktische einfach aufnimmt und gelten läßt, zu erforschen, könnte sich also eine Naturphilosophie neben der empirischen, beschreibenden und exakten Naturforschung, zur Aufgabe stellen und sich dadurch Existenz und Berechtigung zu sichern streben. Die exakte Naturwissenschaft würde ihr diese Aufgabe sicher gerne und unbestritten überlassen..... Da (p. 34) die strenge, exakte Naturwissenschaft es von sich abweist, die Natur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit zu betrachten, und dies auch mit ihren Mitteln nicht vermag, so wäre hier wieder ein Erkenntnißobjekt von der Natur geboten für eine besondere wissenschaftliche Disciplin und möglicherweise könnte daher die Naturphilosophie sich die Aufgabe stellen, die Natur unter dem teleologischen Gesichtspunkte zu betrachten und das Urtheil des gewöhnlichen Verstandes zu leiten, zu reinigen und zu wissenschaftlicher Bestimmtheit zu erhöhen." Nun frage man sich einerseits, ob in einer so bedenklichen Aussprache wissenschaftliche Sicherheit gefunden werden darf, anderseits ob diese Aussprache selbst wieder mit einem Neben von Naturphilosophie und Naturwissenschaft bestehen kann. Davon in Bälde ausführlich, wenn wir die Objekte der Naturphilosophie einer wiederholten kurzen Beachtung unterzogen haben. Raum, Zeit ꝛc. sind in ihrem Grund und Wesen zu erforschen, als welche sie für die Naturwissenschaft ganz unerforschbar sind, weil dieser die Mittel (die menschliche Vernunft) hiezu fehlen — wir werden in der Folge sehen, wie dies dem Verf. bei der philosophischen Betrachtung von Materie und Kraft gelungen ist. Aber fragen wir uns, genügt es schon, um Wissenschaft zu seyn, daß wir Raum, Zeit, Materie, Kraft und Zweckmäßigkeit isolirt in ihrem Grund und Wesen erforschen, oder gehört, wie es in der Natur faktisch sich verhält, so auch zu jeder Wissenschaft statt des Neben- ein Ineinander?

Und wenn nicht — da ja bei dem Verf. Alles auseinanderfällt — sind dann nicht auch das Ohr, das Auge, das Licht, die Wärme ꝛc. in ihrem Grund und Wesen Objekte der Naturphilosophie, denn als solche sind sie für die Naturwissenschaften — wie der Verf. will — nicht? Ich wenigstens wüßte nicht, wie sich aus dem Grund und Wesen der erstgenannten Elemente — ohne Empirie — Elektricität und Magnetismus soll deduciren lassen, und beide gehören doch wohl zur Naturvernunft! Mit einem immerwährenden Herbeiholen aus der Empirie ist jedoch der Philosophie kein Dienst geleistet und es ist nicht ein Uebelstand, sondern gerade das Gute der Schelling'schen Naturphilosophie, daß sie die empirisch gefundenen, aber zerstreuten Thatsachen organisch aufzubauen strebte. Es kann der Philosophie nie gleichgültig seyn, wie sich die Elemente ordnen und nach dieser Ordnung muß sich ihre Entwicklung des Ganzen entfalten, und kein Philosoph kann, ohne der Selbstverwehmung anheimzufallen, nach eigenem Gutdünken das eine Feld liegen lassen und ein anderes bebauen. Der Naturphilosoph kann nicht, ohne von vornherein auf alle wissenschaftliche Behandlung zu verzichten, wenn die richtige Ordnung: Raum, Zeit, Materie, Kraft ꝛc. seyn soll, von Materie und Kraft reden, bevor er Raum und Zeit der gründlichsten Untersuchung unterworfen. Wir nennen es einen glücklichen Wurf des Verfassers, daß er uns in dieser Beziehung ganz im Dunkeln gelassen, und so jeder Angriff in das Unsichere des Dunkels überhaupt gemacht werden muß.

Wie also gestaltet sich das Verhältniß von Naturphilosophie und Naturwissenschaft? Naturphilosophie — Naturwissenschaft: wenn wir beide, wie der Verf. wünscht, so neben einanderstellen und unterscheiden, dann hat es auf den ersten Anblick den Anschein, das Unterscheidende bestände in Philosophie und Wissenschaft, d. h. die Philosophie sey keine Wissenschaft oder beide gruppiren sich als gleichstehende Arten unter eine und dieselbe Gattung. Was dem gesunden Menschenauge (in dem doch die Vernunft zu Tage tritt) als nothwendige Folge erscheint, erscheint dem Verf. nicht als solche. Es wäre auch eine zu große Bloßstellung; denn einerseits müßte er die Philosophie als Wissenschaft leugnen in der Art, wie ich leugne, daß der Kaukasier ein Neger sey, wenn auch beide Menschen sind, anderseits müßte er diesen Arten eine Gattung erfinden, welche Naturwissenschaft und Naturphilosophie — aber nicht mehr und nicht weniger — enthielte. Nun wäre es möglich, daß ihm als dieser Gattungsbegriff die Natur erschiene, und wenn wir die Definitionen: „Die Natur ist wahrhaft ein Vernunftreich (p. 58); die Natur ist ein System objektiv vorhandener Zwecke und zweckmäßigen Wirkens (Thatsächlichkeit des Teologischen in der Natur p. 38.

39.)", so daß sogar als objectiv und nicht blos in subjektiver Einbildung Nützliches und Schädliches in der Natur vorhanden ist (p. 37)," in Betracht ziehen; so scheint diese wirklich als Gattungsbegriff dazustehen und Naturwissenschaft sich auf das Systematische, Naturphilosophie sich auf das Zweckmäßige, Vernünftige, zu beziehen. Dem ist aber nicht so, denn die Naturphilosophie beansprucht beides, System und Zweck, das wahrhafte Vernunftreich: „sie ist die Wissenschaft von der Vernunft in der Natur, die Wissenschaft, welche die Natur wahrhaft als Vernunftreich zu betrachten strebt (p. 76)." Verbinden wir hiermit die gefundenen Definitionen der Natur (p. 37. 58.), so weiß ich wahrlich nicht, was für die Naturwissenschaft bleibt, wenn die Natur wirklich diese Natur ist; oder wie die Wissenschaft in der Natur noch neben der Naturphilosophie existiren kann. Wir sehen hieraus, daß das Unterscheidende beider — ich weiß nicht, ob ich sagen darf: Wissenschaften — nicht in Wissenschaft und Philosophie liegen kann, sondern daß das Unterscheidende, wenn überhaupt irgendwo, in dem Worte „Natur" liegen muß. Ich sage mit Bedacht: in dem Worte Natur. Denn Natur bedeutet dann in dem einen Falle nicht, was es im andern bedeutet. Die Philosophie und Wissenschaft sind zwar gleiche Anschauungsweisen der Natur; aber dem Schauenden stellt sich die Natur von zwei Seiten dar. Dies tritt klar in einer weiteren Definition der Naturphilosophie hervor: „Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der idealen Wahrheit der Natur, von der Wahrheit derselben nicht im Sinne von Wirklichkeit oder bloßer Thatsächlichkeit, sondern im Sinne von Vollkommenheit oder Idealität (p. 88)" — oder in dem Satze: „So gewiß der Natur solch ideale Wahrheit (die Natur, sagt der Verf. p. 89, begnügt sich nicht mit dem bloßen Seyn der Existenz als solcher, sondern strebt in der teleologischen Entwicklung zum Vollkommenseyn) immanent ist, so gewiß unterscheidet sich die Wissenschaft von der Vernunft in der Natur von der (empirischen und exakten) Naturwissenschaft, welche die Thatsächlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Natur und in ihrem vollkommneren Theile die Rationalität (Verstand) derselben zu erkennen strebt (p. 89. 90.)." Wenn aber hiernach das Vernünftige nur der eine, das Thatsächliche der andere Wesenstheil der Natur ist (obwohl ihm selbst wieder zuletzt Idealität und Wirklichkeit zusammenfallen müssen p. 90): was soll dann eine Definition bedeuten, wie „Natur ist ein System ..... ist ein Vernunftreich?" Wer vermöchte hier schon das Unklare und Wirre in der ganzen reformatorischen Bestrebung zu mißkennen? Lassen wir aber obiger Definition der Naturphilosophie noch eine dritte Erklärung folgen, so ist der gordische Knoten, wenn auch nicht zerhauen, doch

wenigstens geschlungen: „Die Naturphilosophe," sagt er (p. 123), „sucht die Gedanken und Ideen zu erkennen, die in der Natur realisirt werden, die Naturwissenschaft erforscht die Stoffe, Kräfte, Gesetze, kurz die Weise und die Mittel, wodurch dies geschieht." Und daran knüpft der Verfasser einen mir wenigstens ganz unbegreiflichen Satz: „Das Erkenntnißprincip oder Kriterium der Naturwissenschaft ist ein objektives, in der Natur selbst vorhandenes, die allgemeine oder besondere Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in der Natur; das der Naturphilosophie ist die menschliche Vernunft d. h. das Vermögen der Ideen und das subjektive Bewußtseyn dieser Ideen." — Nach Früherem, wenn es nicht blos Worte waren, strebt die Natur selbst in der teleologischen Entwicklung zum Vollkommenseyn (p. 89); in der letzteren Erklärung zerfällt das Ganze in drei gesonderte Faktoren: Schöpfer — Ideen — Natur. Nicht die Natur realisirt, sie wird realisirt und in dieser Realisirung besteht erst die Natur. Wir lernen also jetzt erst die Definition: „Natur ist ein Vernunftreich" verstehen; — dies will nemlich sagen: Die Natur ist das Reich, welches von der Vernunft geschaffen wird. Wir wollen gar nicht nach den Consequenzen fragen, sie würden vom Anfang an dem Standpunkte des Verfassers entgegen seyn, wir wollen hier nur fragen, was dann Worte wie „die Natur hat immanenten Zweck (p. 31)" für eine Bedeutung haben?

Nach meinem Wissen ist das Immanente dem Hinzugekommenen entgegengesetzt, wie etwa der Geist der Kunstwerke im Stoff nicht immanent sondern hinzugekommen ist; das Immanente ist das zur Natur Gehörige, ohne welches das Ding nicht mehr das Ding ist, das es war; das Immanente ist die Seele, ist das Leben des Dinges. Dies vorläufig bemerkt, lassen wir zu obiger Behauptung von der Immanenz der Zwecke in der Natur den Commentar des Verf. folgen. In der Natur, heißt es (p. 34), ist objektive Zweckmäßigkeit, Wirklichkeit und Thatsächlichkeit der Zwecke;.... die Natur (p. 35) wirkt nach objektiver, gegebener Verständigkeit und Richtung. Wenn sie auch nicht nach zu fassenden und gefaßten Planen ihren Verlauf nimmt, so kann dies doch ganz wohl nach eingeschaffenen immanenten Planen oder Ideen stattfinden...... Ihre immanente Gesetzmäßigkeit (p. 36) ist dann zugleich immanente Zweckmäßigkeit, die Gesetzesherrschaft ist zugleich Gesetzesordnung, so daß Ideen, Zwecke sich mitten in diesem Netze von nothwendigen Gesetzen realisiren und demnach das Wirken von diesen kein blinder Gesetzeszwang ist. — Diese Worte, obwohl im Sinne des Verf. ganz unverständlich, — sollte man meinen — sprächen für eine wahrhafte Imma-

nz: doch man höre des Verf. weitere Worte: „Wenn also ch das Wirken in der Natur.... so nothwendig ist.... wie s, daß die drei Winkel eines Dreieck gleich 2 R. sind, so kann bei dennoch ein Zweck erreicht, ein Ziel angestrebt, können ane realisirt werden, — Plane und Realisirungen derselben, lche ihr objektiv immanent sind" (p. 36). Wir gehen von vornherein, daß wir nicht wissen, was eine dem ing „objektive" Immanenz für eine Bedeutung habe, und können so auch nicht über den Werth des Sinnes aburtheilen: das er bleibt fest, daß, wenn es eine objektive Immanenz giebt, auch eine subjektive Immanenz geben muß, die ich Allem nach den darauf folgenden Worten des Verfassers zu finden bechtigt bin: „Von den Planen und Realisirungen weiß zwar id kann die Natur selbst nichts wissen, weil ihr Bewußtseyn hlt; von denkenden bewußten Wesen aber können sie, wo sie scheinen, als solche erkannt und als objektiv seyend aufgefaßt erden und müssen also auch als real und gegeben vom menschchen Verstande betrachtet werden, wenn er seinem Wesen gemäß chtig urtheilen will (p. 36)." Der Verf. behauptet hier, die latur komme nicht zum Bewußtseyn: und doch ist ihm der Mensch ein Kind der Natur, und doch behauptet er: „Das Teologische muß der Natur eigenthümlich, muß ihr immanent yn, wenn es in einem ihrer Gebilde (also im Geschaffenen von er Natur), im Menschen zum Bewußtseyn kommen kann, oder ber es könnte auch im Menschen, wenn der Zweck der Natur anz fremd wäre, das Bewußtseyn und Wollen von Zwecken und as Schaffen darnach nie entstehen" (p. 54). Wir wollen hier lle die Consequenzen gar nicht beifügen, die wir aus dem Zueständnisse der Naturvernünftigkeit (p. 20), indem wir sie in Beziehung zu den Consequenzen aus der Vernünftigkeit des Menschen setzten, zu ziehen vermöchten; wir wollen sogar zugeehen, daß wir uns deß sehr wohl bewußt sind, daß bei obiger Darlegung (p. 54) der Verf. gesagt: Setzen wir den Fall, er Mensch sey Naturprodukt, was der Verf. — wie uns gar ehr einleuchtet — seinem Standpunkte gemäß nie zugestehen ann; — Eines hat er uns doch hiemit zugestanden und das genügt uns. Es liegt in folgenden Worten: „Richtig ist hier nur soviel, daß die Zweckmäßigkeit allerdings nur dem Menschen zum Bewußtseyn kommt — weil eben die übrigen Geschöpfe der Erde kein Bewußtseyn haben. Deßhalb aber ist sie noch nicht als blos subjektiv zu bezeichnen; denn das Wissen um sie macht sie nicht subjektiv, sondern sie muß ebenso auch als objektiv gelten; ja sie kommt subjektiv im Menschen eben nur zum Bewußtseyn, weil sie objektiv ist, und daher als eine objektiv seyende (p. 54. 55.)." Der Verf. drückt nemlich darin den wahren Satz

aus (freilich zu seinem eigenen Nachtheile!), daß das Subjektive und Objektive nothwendige Relationen sind, so daß eines ohne das andere gar nicht bestehen kann. Und so kann der letzte Grund dieses Satzes nur die Immanenz κατ᾽ ἐξοχὴν seyn d. i. der Seyende und das Seyende als ein und dasselbe Wesen — der Εἷς (nicht Ἓν) καὶ πᾶν; nicht aber, wie der Verf. durchblicken läßt und insbesondere aus seinen früheren Schriften erhellt, die Transscendenz, die von hier aus in die Welt käme, wie weiland nach hyperscholastischen Erklärungsversuchen Christus in die Menschheit.

Durch diese Sätze sind wir bereits in das Gebiet der Teleologie übergeführt. Schon aus dem oben Dargelegten läßt sich unzweifelhaft schließen, daß uns auch hier dieselbe Unsicherheit begleiten werde. „Unter Zweckmäßigkeit," sagt der Verf., „versteht man Bestimmung von etwas für einen Dienst.... angemessene Einrichtung für diesen Dienst, für die Erreichung dieses Zieles, so daß dieser Einrichtung und dieser Wirkung ein Plan, ein Berechnetseyn der Dinge aufeinander oder der Theile eines Dinges zu Grunde liegt oder zu liegen scheint (p. 30). Diese Zweckmäßigkeit existirt nur für den Verstand wie der Ton nur für das Ohr existirt; denn Verstand und Ohr sind allein die Organe für die Wahrnehmung einerseits der Zweckmäßigkeit anderseits des Tones und insofern auch für ihre Existenz (für uns) (p. 36); aber trotzdem ist das Teleologische in der Natur thatsächlich; das Nützliche und Schädliche existirt in der Natur und zwar sehr objektiv (p. 37)." — Von hier aus können wir wohl am Passendsten unsere Beurtheilung fortführen. Was will der Satz „das Nützliche und Schädliche existirt in der Natur" sagen? Will er sagen: das Ding, das uns nützlich oder schädlich erscheint, existirt eben als Ding, nicht aber gehört das Nützliche oder Schädliche zu seiner Immanenz, — dann kann auch der Verf. von keiner immanenten Zweckmäßigkeit der Natur in seinem Sinne sprechen. Soll er aber wirklich bedeuten, was er sagt: „das Nützliche existirt als Nützliches — das Nützliche ist eine Wesenseigenschaft des Dinges": — dann beginnen erst recht die Bedenken. Die Belladonna ist als tödtendes Gift schädlich, als heilendes Mittel ist sie nützlich 2c.... Was dem einen als nützlich erscheint, erscheint dem andern als schädlich, und wir fragen nicht ohne Besorgniß: Wo bleibt denn die Thatsächlichkeit des Teleologischen? Wir bekennen zwar mit dem Verf. „Unsere Einsicht ist überhaupt nicht das unbedingte Maaß der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Welt (p. 38);" aber wir bekennen zugleich, daß es die Einsicht des in Relationen schwankenden Individuums ist, das immer die seiner eigenen Beschränktheit gemäß angenommene Zweckmäßigkeit, die, wie das eine Bei-

spiel dargethan, nur Scheinzweck ist, für die objektiv seyende gehalten wissen will. Das ist auch der irrige Standpunkt des Verf. (p. 39) — ein Standpunkt, der nur sich und die eine Schale der Wage kennt, nicht aber das Gegengewicht und die ausgleichende Zunge. In der Zunge liegt das Centrum der Wage. Und so ist auch über jeder Einseitigkeit die Identität von Zweckmäßigkeit und Thatsächlichkeit und als solche des immanenten (oder auch transscendenten) Schöpfers werth. Der Vogel fliegt, weil er Flügel hat und hat Flügel, damit er fliegt: diese Versöhnung liegt freilich für eine Philosophie im Sinne des Verf. in einer unerreichbaren Sphäre (p. 40 sq.).

Ohne es sich selbst zum Bewußtseyn gebracht zu haben, schreitet der Verf. in der weiteren Bestimmung der Thatsächlichkeit des teleologischen Momentes in der Natur zu der schon oben als nothwendig dargelegten Immanenz κατ᾽ ἐξοχὴν vor. Um die Sache deutlich zu machen, stellen wir folgende Sätze zusammen. „Im Menschen entsteht der Gedanke des Zweckes und er handelt nach Zwecken, realisirt Zwecke, schafft Zweckmäßiges. Damit sind, behaupte ich, alle Einwendungen gegen die Thatsächlichkeit der Zweckmäßigkeit in der Natur beseitigt (p. 53), und nachdem wir in allen Formen nach einem Beweis für die Thatsächlichkeit des Teologischen in der Natur suchten, finden wir schließlich den sichersten an und in uns selbst, da unsere denkende Natur (mindestens) auch zur Natur überhaupt gehört; also nicht blos subjectiv sondern auch objektiv ist (p. 56)." So ist der Mensch ganz Naturprodukt als denkendes Wesen. Noch tiefer wird durch Auffassung der Empfindung die Immanenz κατ᾽ ἐξοχὴν vom Verf. begründet: „Nichts so sehr wie die Empfindung bezeugt ein der Natur immanentes Seynsollen und Nichtseynsollen, also ein der Natur immanentes ideales Moment und Streben (p. 58), und das Leben und die Lebendigkeit selbst hört auf durch diese Empfindungsfähigkeit als bloße Kreisbewegung der materiellen Stoffe im physikalischen und chemischen Prozesse zu erscheinen (p. 59); denn damit Empfindung zur Offenbarung kommt, so muß Stoff und Bewegung derselben in die Sphäre eines teleologischen oder idealwirkenden Prinzips aufgenommen seyn (ib.). Dadurch wird also das Daseyn einer Idealwelt oder Ordnung mitten im realen physikalischen und chemischen Naturverlaufe offenbar. Die eigentlichen Organe dieser Vermittlung, dieser Offenbarung sind die sensiblen Nerven (p. 60). — Wenn ich hier von einer zu Grunde liegenden Immanenz κατ᾽ ἐξοχὴν sprach, verwahre ich mich doch dagegen, als könnte ich nur einen Augenblick glauben, der Verf. habe hiebei diese Immanenz im Auge gehabt;

ich vermuthe vielmehr, es bezwecke der Verf. eine perspektivische Aussicht auf den Erkenntnißbaum des Paradieses. Bei unserer Citation hatten wir einzig die Thatsache im Auge, daß, wenn die Natur selbstständig das Ideale setzt und in's Bewußtseyn bringt, ihr auch die Idee immauent seyn müsse.

Hier angelangt geht uns aber auch aller Zusammenhang verloren. „Unter Vernunft," sagt der Verf. (p. 101), „verstehen wir das Vermögen der Ideen, oder das Vermögen nicht blos von einem Seyn und Geschehen, sondern auch von einem Vollkommenseyn ein Gefühl und Bewußtseyn zu haben und dasselbe auszubilden. Vernunft ist also das Vermögen idealer Betrachtung (auch) der Natur, und die Thätigkeit derselben stellt die Naturdinge unter den Gesichtspunkt der Idee (Vollkommenheit) und beurtheilt sie darnach..... Durch sie schätzen wir die Dinge nicht nach ihrer bloßen Thatsächlichkeit, sonder nach ihrem idealen Werthe." Wir können uns nicht kürzer ausdrücken, als wenn wir die Bedeutungen folgen lassen, die der Verf. an verschiedenen Stellen der „Idee" giebt. Idee ist ihm Vollkommenheit (p. 101), Fähigkeit (p. 102), Bewußtseyn (p. 106); er spricht von einer Vollkommenheits-Idee (p. 106. 110.). Daß wir sonach ganz unsicher bleiben in Beziehung auf den Ideebegriff versteht sich von selbst. Wir führen ein weiteres Beispiel dieser Art vor: Die ideale Wahrheit ist immanent der Natur (p. 89). Idealität und Wirklichkeit sind vor dem tieferen Blick der Erkenntniß gegenseitig immanent oder jedenfalls zu unzertrennlicher Beziehung zu einander und zur Wechselwirkung angelegt (p. 90). Das Wirkliche ist als solches noch nicht das Vernünftige (p. 85); das Vernünftige ist das Ideale (p. 80); das ideale Gebiet ist das Gebiet der Freiheit (p. 118). Die Ideebestimmtheit, das Seynsollen (wohl Idealität?) wird uns durch die Empfindung als innere, intensiv in der körperlichen Organisation vorhandene zur Kunde gebracht. In der teleologischen Betrachtung erfassen wir die Ideebestimmtheit, Idealität, oder wenigstens Rationalität durch die Vernunft und den Verstand unmittelbar, und dann durch Vermittlung erst mit dem Gefühle; in der Empfindung erfahren wir die ideale Bestimmtheit (ist diese mit der Ideebestimmtheit identisch?) in unmittelbarer Wahrnehmung und durch Vermittlung dieser dann auch mit dem Verstande..... Die Empfindung bringt uns den inneren Werth und Sinn des teleologischen Naturwirkens zum Bewußtseyn, die teleologische Erkenntniß dagegen gibt uns eine formale äußerliche Verdeutlichung der Empfindung (p. 60. 61.).

Wir suchen umsonst nach einem nur angedeuteten Verständniß der Beziehungen des Idealen in der Natur zur Idee, zur Vollkommenheit (= Unbedingtheit = Absolutum); wir suchen

vergebens nach dem Beweise, daß das Vollkommene in unserem Sinne, die wir so durch und durch beschränkt sind, nicht eben auch nur eine Relation sey, und daß das Absolute nicht über dieser Vollkommenheit stehen könne: aber darüber finden wir Aufschlüsse, was Alles nicht wäre, wenn diese Weltschöpfung (diese Weltordnung) nicht stattgefunden, sondern eine andere (p. 84 sq.), eine Untersuchung, die wahrlich mit derjenigen, ob der Erkenntnißbaum rothe oder gelbe Früchte getragen, auf gleicher Stufe metaphysischer Tiefe steht. Welch eine Bedeutung natürlich die Consequenzen haben, liegt auf flacher Hand. Und wie hiernach das Absolute im Sinne des Verf. noch bestehen müsse, geht über meine Berechnung. Das Absolute ist ihm das Vollkommenste, also der Superlativ der Bestrebungen innerhalb der Schöpfung — der Superlativ als Ziel. Aber der Superlativ hört auf Superlativ zu seyn, wenn der Comparativ und Positiv fallen: also das Absolute ist nicht absolut nothwendig. — Darüber ferner erhalten wir Aufschlüsse, daß der Satz: „Das Relative muß ewig relativ, daß Absolute ewig absolut seyn (p. 86),“ eine unbedingte Wahrheit enthält; aber daß sie auch an eine Bedingung geknüpft ist, hält er zurück, — daß nemlich im Subjekt immer der Beisatz „so lange es solches bleibt“ eingeschlossen genommen werden muß, wodurch natürlich das starre Gesetz gebrochen und das Leben gerettet ist. — Darüber erhalten wir Aufschlüsse, daß die Wissenschaft nicht sagen kann, warum im Wasser Sauerstoff und Wasserstoff im Verhältniß von 8 : 1 verbunden sind; aber keineswegs den der Wissenschaft unmöglichen Aufschluß (p. 78) — weil eben der Forscher wie der Philosoph sich mit einem „Es ist!“ begnügen müssen. — Wir erhalten Aufschlüsse über den Zusammenhang der mathematischen Grundsätze und des Gebietes des Lebens (p. 117. 118.), damit wir an einem eclatanten Beispiele ersehen, wie der Verfasser mit dem Geiste der Mathematik auch gänzlich unbekannt zu seyn scheint. Zum Schlusse dieses Abschnittes sey noch bemerkt, wie der Verf. bei dieser Naturauffassung, die sich — zur Ehre des Verf. sey es gesagt — in erfreulicher Weise von der seltsamen Stelle seiner Einleitung in die Philosophie*) entfernt, unmöglich noch vor dem kosmologischen oder teleologischen Gottesbeweis wird zurückschrecken können — vor einem Bestreben, wogegen sein früheres Werk sosehr geeifert.

Aber der Verf. wollte nicht blos die Aufgabe der Natur-

*) Daselbst p. 148 finden wir: Nur aus der äußeren Natur den Schöpfer erkennen wollen und nicht aus der Geschichte, wäre nicht viel anders als das Beginnen ...., durch Betrachtung der Hobelspäne oder Abfälle die Thätigkeit und den Geist des Künstlers erforschen wollen, nicht durch Betrachtung des Kunstwerkes selber (des menschlichen Geistes).

philosophie feststellen; er wollte auch ein paar Beiträge — wir müssen hier erwarten im Sinne seiner Aufgabestellung — uns darlegen. Es betrifft dies die Begriffe Materie und Kraft. Wenn wir p. 65 erfahren: „Die Naturwissenschaft erforsche die Kräfte und Gesetze der Natur, die Naturphilosophie suche ihre Bedeutung, suche sie zu deuten," so müssen wir glauben, die Naturphilosophie suche wirklich eine neue Seite allen wissenschaftlichen Problemen abzugewinnen. Wir werden noch bestärkt, wenn es p. 119 heißt „die Naturphilosopie erkennt das ideale Wesen und den Werth der Dinge," oder (p. 91) „aus den empirischen Naturerkenntnissen muß erst ein rationales System gebildet werden, ehe ein ideales Erkenntnißsystem der Naturwahrheit oder die Naturphilosophie möglich wird; ja in Ermanglung des ersteren bleibt das letztere selbst gegenwärtig vielfach vorläufig nur Wunsch und Streben." Und nun beachte man wohl die Berechtigung der Conjunktion des darauffolgenden Satzes: Ebendeßhalb aber gibt es manche Probleme, die beiden Wissenschaften eigentlich noch gemeinsam sind..... und es erhellt hieraus sattsam, daß die Naturphilosophie die Blüthen idealer Naturwahrheit nicht pflücken will, ohne daß zuvor der feste Stamm rationaler Naturerkenntniß durch empirische und exakte Naturwissenschaft gewonnen ist" (p. 91. 92.). Aber wir mögen glauben oder bestärkt werden, wie wir wollen, wir werden in dem ganzen Abschnitte über Materie und Kraft wohl mit einer Zusammenstellung des bisher von den Naturforschern (Kant inbegriffen) über dieses Thema Gesagten, der dynamischen und atomistischen Anschauungsweise sammt deren Gründen und Gegengründen bekannt, aber nur um nach Widerlegung des einen durch den andern zu erfahren (p. 157 sq.), was der Verf. für eine Meinung habe. „Wir nehmen, sagt er, demnach einen wirklichen Stoff an, der das Substrat wirklicher Kräfte oder Kraftwirkungen ist. Einen Stoff also, der nicht blos ist, sondern auch Kraft hat und wirken kann durch diese und nicht durch seine bloße Form und Existenz, wie eine extreme Atomistik will; und wiederum einen Stoff, der wirklich ist, existirt und und nicht blos gewirkt wird durch Kräfte, deren Erscheinung er wäre, wie eine extreme Dynamik will. So daß also die Kräfte nicht die Existenz der Materie, sondern die Wirksamkeit derselben bedingen — obwohl beides in der Wirklichkeit nicht zu trennen ist, sondern zugleich zur Aktualität der Materie gehört (p. 167. 168.) Wir nehmen eine Kraft an, die also zwar nicht als stofflich, wohl aber als formale und wirkende Ursache der Atome zu betrachten wäre (p. 168). Wir möchten uns die Materie denken als bestehend aus bestimmten Kraft- und Wirkens-Centren, welche entsprechenden Theilen des Stoffes eine

gewisse Bestimmtheit der Form und der Qualität geben, aber nicht für immer und unabänderlich, sondern unter gewissen Verhältnissen fähig der Wandlung und Umgestaltung, Vereinigung und Trennung (p. 169). Wir sind weit entfernt, die Kräfte als constitutiv für die Materie anzusehen, so daß diese nur ein Akt oder eine Erscheinung der Kräfte wäre, nicht aber eine Substanz..... die Kräfte haben nur eine regulative Bedeutung (p. 174). Wenn man aber behauptet, die Materie sey jedenfalls als Offenbarung oder Produkt einer Kraft anzusehen, schon als Seyn betrachtet, da ja jedes Seyn, insofern es existirt, Ausdruck einer Kraft ist, und nur durch eine solche besteht und fortdauert, so kann man das gelten lassen, muß aber diese Art Kraft, diese Seynskraft, durchaus unterscheiden von dem, was man eigentlich Kraft nennt..... von den Kräften, die Ursachen von Bewegungen, Veränderungen, Bildungen sind in einem seyenden (seynskräftigen), stofflichen Substrate (p. 158. 159.). Und fragen wir uns, was in der Untersuchung — nicht der Kraft an sich — sondern der wirkenden Kräfte das Endresultat ist, so ist es dies, daß die organische Kraft weder physikalische noch chemische Kraft sey, sie ist weder material noch immateriell (geistig), sie kann ganz wohl (wie jede wirkende Kraft?) als ein Drittes genommen werden, weder materiell noch geistig, sie kann ein Verhältniß, eine Energie seyn, getragen von einem Complex von Stoffen oder Molekülen. Zudem existirt noch manches Andere, was weder Materie noch Geist ist, z. B. Raum und Zeit. Und selbst die physikalischen Kräfte, sind diese denn materiell? Ist die so allgemein herrschende Gravitationskraft etwas Materielles?..... Die Kraft ist eben etwas Besonderes, Eigenthümliches, und kann nicht mechanisch (wer will denn eine solche Einreihung?) unter die Rubrik der Materie oder der des Geistes eingereiht werden (p. 234). Der Unterschied, der zwischen den physikalischen und chemischen Kräften einerseits und den organischen anderseits besteht, dürfte nur vielleicht darin gefunden werden, daß die einen als zur Natur der Materie selbst gehörend betrachtet werden können und die Materie faktisch nie, sondern nur in der Abstraktion ohne sie ist. Die organischen Kräfte dagegen müßten betrachtet werden als nicht zur Natur der Materie, als solcher schon, gehörend, nicht als unmittelbar ihr als solcher schon immanent, nicht als Eigenschaften der Materie selber, so daß sie etwa ohne sie gar nicht wäre..... sie sind Kräfte oder Bildungsprincipe, die selbst der Materie erst ihre Bestimmtheit geben, ihr nur immanent sind, und in ihr und durch sie wirken, aber durchaus selbst als ursprüngliche Mächte der Natur gelten müssen (p. 235. 236.)."

Man mag mir einen trägen Verstand vorwerfen, aber mir

ist es unerklärlich, wie man auf derselben Seite sagen kann: „Die organischen Kräfte sind nicht unmittelbar der Materie als solcher immanent" und „sie „sind ihr nur immanent;" — mir ist es unerklärlich, wie sich ein Philosoph mit so geringem Resultat begnügen kann. Wenn das schon der Natur eine ideale, oder auch blos rationale Seite (im tiefern Sinne) abgewinnen heißt, dann bezweifle ich sehr die göttliche Schöpfereinheit, denn lieber leugne ich den Schöpfer, als daß ich zugestehe, er habe ein solches zerfahrenes Conglomerat geschaffen. Und in der That zerfährt nach dem bisherigen Resultate dem Verf. die ganze Natureinheit und, was die Hauptsache ist, natürlich auch die philosophische Einheit oder das Weltganze, das Einheitliche von Geist und Natur. Dem Verf. wird die Immanenz Transscendenz und das Leben der Natur erhält eine ganz eigenthümliche Stellung zwischen Seyn und Nichtseyn; durch die strenge Scheidung von Geist und Natur, des Schaffenden und Geschaffenen, drängt sich natürlich das Bedürfniß auf, die entstandene Kluft auszukitten; und so wird zwischen Geist und Natur ein vollständiges Gemische von wirkenden Kräften, von Raum und Zeit, wohl auch von Zweckmäßigkeit und Idee hineingeworfen, ohne diesen vater- und mutterlosen Geschöpfen völlige Kindes-Rechte zu erringen. Würde der Verf. bei diesem Abschnitte über Kraft und Materie das Verhältniß derselben zu dem bei dieser Untersuchung unbedingt zu beachtenden Status nascens der Natur zur philosophischen Durchbildung gebracht haben, wir würden viel gewonnen glauben; aber der Verf. ließ diese Beziehung, obwohl der Abschnitt unsers Dafürhaltens erst hiedurch seine philosophische Bedeutung erhalten hätte — denn die Philosophie liegt nicht im Zerreißen, sondern im Einen des empirisch Auseinandergelegten — gänzlich unbeachtet; denn der Ausspruch: „Man könnte diese Erkenntnißobjekte (Raum, Zeit, Materie, Kraft, Zweck, Idee) des allgemeinen Theiles der Naturphilosophie zusammengenommen (ist das keine mechanische Rubricirung?) als Natura naturans bezeichnen (p. 125)" — ist zu allgemein und für das Folgende zu nichtssagend, als daß er als Beachtung des status nascens gelten könnte. Würde indeß der Verf. nur diese natura naturans immer im Auge behalten haben, ihm würde neben der Anhäufung verschieden wirkender Kräfte eine Anhäufung verschiedener Materien mit all den Beziehungen zu den verschiedenen wirkenden Kräften nicht entgangen seyn; und er würde die Einheit erlangt haben in der Erkenntniß, wie die s. g. Materie selbst die complicirtesten Stadien durchläuft und im neuen Stadium wahrhaft neue Kräfte sich entwickeln, die vorher nicht da, ja nicht einmal zu hoffen waren. Fassen wir die Kräfte des Sauerstoffes und Wasserstoffes zusam-

men — wir mögen resultiren, wie wir wollen, die Kräfte des Wassers entwischen dem mathematischen Rechenexempel — und das sind die Wunder der Natur, die wirklich Neues allein durch die natura naturans in das Vorhandene setzt. Wir sehen, wie hier schon das Molekül Wasser alle die Kräfte des H und O zu seinem Seyn, zu seiner Kraft benützt und zwingt, wie in dem Einem Molekül schon ein ganzer Complex von Kräften wirkt, der in dem O oder H Atom nicht enthalten ist. Durch solch eine Ineinsbildung des Zerstreuten hätte der Verf. wenigstens den Grund gelegt zu einer philosophischen Betrachtung der empirischen Thatsachen. — Es würde nur ins Weite und Breite führen, wollten wir auch hier in's Einzelne gehen, und die Bedenken gegen des Verf. Auffassung von Gewicht und Schwere mit all ihren Folgerungen, gegen die der Atomistik (p. 166. 167.), gegen die Zusammenstellung von Kraft, Stoff, Materie und Geist (p. 148. 157.), gegen die Verwechslung von Schein und Erscheinung (p. 157. 158. 160. 167.) erheben; wollten wir die Frage besprechen, ob es eine Kraft geben könne, in welcher nicht das Gesetz inhärirte (p. 185): und das Ganze würde doch kein erfreulicheres Bild geben.

So stehen wir am Schlusse unserer kritischen Betrachtung, um den schweren Spruch zu fällen, daß dies reformatorisch seyn wollende Werk nichts weniger denn seinen Zweck erreichen wird: seine Entwicklung ist nebelhaft, sein Resultat entwischt aus den Händen. Das Werk hat überhaupt in uns den Eindruck hervorgebracht, als wollte sich der Verf. selbst aus der Nacht zum Licht emporringen — wir können unmöglich glauben, daß er am Ende selbst an den Fund des Lichtes geglaubt habe; ja oftmals scheint es uns, als wollte der Verf. seine Nicht-Philosophie durch unverständliche Phrasen verdecken. Dem Inhalte gleich ist die Diktion gänzlich unsicher. Hievon geben alle unsere bisherigen Citate den sichersten Beleg. Fügen wir zu diesen noch folgende Stelle: „Die ideale Betrachtung der Natur ist daher insofern allerdings nicht so rein objektiv wie die exakte, sondern auch subjektiv oder wenn man will, egoistisch d. h. auf das Ich mit seinem immanenten Ideengehalte, als Kriterium für den idealen Gehalt der Natur gegründet (p. 88)," so begreift man ohne viele Erklärung, wie die Unsicherheit gemeint ist. Mit Recht ist immer diese Seite eines Werkes als die vom Werk selbst aufgestellte geschickte oder ungeschickte Hebamme des inhaltlichen Geistes angesehen worden, und die frische Darstellungsweise Schellings ist gewiß nicht der geringste Zeuge für seinen frischen Geist. Es ist wahrhaft imponirend, wenn derselbe (s. W. II, 19) der alltägigen Anschauungsweise den schweren Vorwurf entgegenhält: „Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philo-

sophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, daß so großen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren und daß so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, daß sie vielleicht all das auch gewußt haben, denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? Viele sind überzeugt, daß Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; Mancher glaubt, daß selbst Leibniz, wenn er von den Todten auferstünde, um eine Stunde lang bei ihm in die Schule zu gehen, bekehrt würde, und wie viele Unmündige haben nicht über Spinozas Grabhügel Triumphlieder angestimmt?" *)

Eberhard.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften.

F. H. T. Allihn: Die Grundlehren der allgemeinen Ethik nebst einer Abhandlung über das Verhältniß der Religion zur Moral. Leipzig, Pernitzsch, 1861. (1½ ✝)

Approximations to Truth (Naturae Novum Organon): a Treatise Introductory to the Great Whole, of which the Works of Dalton, Combe, Humboldt and Darwin form auxiliary Chapters. London, Nephews, 1861. (5 Sh.)

M. de Barante: La vie politique de M. Royer-Collard, ses discours et ses écrits. 2 Vols. Paris, Didier, 1861. (14 Fr.)

M. l'abbé Bautain: La Conscience ou la régie des actions humaines. 2 édition. Paris, Didier, 1861. (3½ Fr.)

Beleuchtung des Angriffs auf Franz Baader in Thilo's Schrift: Die theologisirende Rechts- u. Staatslehre ꝛc. mit Hinweisungen auf Herbart, Drobisch, Taute, Hegel, Michelet, Rosenkranz, Trendelenburg, Ulrici u. Fechner. Lpz. 1861. (4 Ngr)

E. Beneke: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Dritte vermehrte Auflage. Neu bearbeitet und mit einem Anhang über Beneke's sämmtliche Schriften versehen von J. G. Dreßler. Berlin, Mittler, 1861.

A. Bertauld: Philosophie politique de France. Etude critique sur les publicistes contemporains. Paris, Didier, 1861. (6 Fr.)

H. Blair: Lectures on Rhetoric and Belles Lettres. A new Edition with an Introductory Essay by T. Dale. London, Tegg, 1861. (5 Sh.)

J. E. Le Boys des Guays: Das wahre System der Religionsphilosophie in Briefen an einen Weltmann der geneigt ist zu glauben. Uebers. aus d. Französischen v. R. Tafel, herausg. von A. O. Brickman. Baltimore, 1860. (1 ✝)

D. Campbell: Religious Thougths. London, Manwaring, 1860.

L. A. Cahagnet: Méditations d'un penseur ou Mélanges de philosophie et de spiritualisme, d'appréciations, d'aspirations et de déceptions. 2 Vols. Paris, Baillière, 1861. (5 Fr.)

---

*) Die Redaction hat die vorstehende Kritik nur in der Hoffnung aufgenommen, daß dieselbe Hrn. Prof. Frohschammer zu einer näheren Darlegung seiner Ideen veranlassen werde.

C. G. Carus: Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. Eine philosophische Grundlage für die specielle Naturwissenschaft. Wien, Braumüller, 1861. (3 ℳ)

H. Calderwood: Philosophy of the Infinite: a Treatise on Man's Knowledge of the infinite Being, in Answer to Sir W. Hamilton and Mr. Mensel. 2 Edition greatly enlarged. London, Macmillan, 1861. (14 Sh.)

A. E. Chaignet: Les principes de la science du beau. Paris, Durand, 1860. (7½ Fr.)

D. P. Chase: The Nicomachean Ethics of Aristotle. A new Translation, mainly from the Text of Bekker. With an Introduction, a Marginal Analysis and Explanatory Notes. 2 Edition. London, Wittaker, 1861.

F. W. Cronheim: An Inquiry into the Origin of Predestination. London, Rivingtons, 1861. (2½ Sh.)

B. Dockray: Our Human Nature, a Dialogue. London, Bennet, 1861. (1½ Sh.)

J. Duncainson: The Providence of God. Represented in Natural Law. London, Manwaring, 1861. (7 Sh.)

W. Ellis: Philo-Socrates. Part. I: Among the Boys. London, Smith, 1861.

Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantischen Freiheitslehre. Von dem Verfasser der Schrift: „Das unbewußte Geistesleben und die göttliche Offenbarung." Leipzig, Brockhaus, 1861. (16 Ngr)

J. J. Ewich: Das Fundament aller Religion oder die Versöhnung des gläubigen Gemüths mit dem denkenden Geiste. Unserer intelligenten Zeit voller Zweifel zur Erwägung dargeboten. Bonn, Verl.-Anst., 1861. (24 Ngr)

K. Fischer: Schiller als Komiker. Vortrag, gehalten ꝛc. Frankfurth a/M. Verlag f. Kunst u. Wiss., 1861. (12 Ngr)

E. Flotard: Etudes sur la Théocratie ou de la confusion du spirituel et du temporel dans l'antiquité et dans les temps modernes. Paris, Joubert, 1861. (5 Fr.)

T. Foulkes: The Elements of the Vedantic Philosophy, translated from the Tamil. London, Williams and Norgate, 1860.

B. Frankland: Intuitionalism, or the Insufficiency of the „Pure Reason" in matters of Religion: a Critique and a Protest. London, Hamilton, 1861. (3 Sh.)

J. Frohschammer: Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft. Mit Untersuchungen über Teleologie, Materie u. Kraft. München, Lentner, 1861.

— —: Ueber die Freiheit der Wissenschaft. Ebendas. 1861.

— —: Die historisch-politischen Blätter und die Freiheit der Wissenschaft. Ebendas. 1861. (7½ Ngr)

V. Gioberti: An Essay on the Beautiful and Sublime; or Elements of Aesthetic Philosophy. Transladet from the Italian by E. Thomas. With Explanations and Notes. 2 Edition. London, Simpkins, 1861. (7½ Sh.)

Guizot: Discours academiques, suivis des discours prononcés pour la distribution de prix — — et de trois essais de philosophie littéraire et politique. Paris, Didier, 1861. (6 Fr.)

A. W. Grube: Blicke in's Triebleben der Seele. Psychologische Studien für angehende Pädagogen u. Philologen. Leipzig, Brandstetter, 1861. (1 ℳ)

J. P. Gleisberg (Dr. med.): Instinkt u. freier Wille oder das Seelenleben der Thiere u. des Menschen. Eine vergleichende psychologische Studie. Leipzig, O. Wiegand, 1861. (20 Ngr)

M. Gratlan: Considerations on the Human Mind. London, 1861. (5 Sh.)

A. Gray, M. D.: Natural Selection not Inconsistent with Natural Theology: a free Examination of Darwin's Treatise on the Origin of Species etc. New York, London, Trübner, 1861. (1½ Sh.)

S. W. Hall: The Law of Impersonation, as applied to Abstract Ideas and Religious Dogmas. London, Manwaring, 1861. (6 Sh.)

G. Hartenstein: Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniß in Vergleichung mit Leibnitz's Kritik derselben. Leipzig, Hirzel, 1861. (1⅓ ℳ)

B. Hauréau: Singularités historiques et littéraires. Paris, Levy, 1861. (Erörterung philosophischer Fragen des Mittelalters.)

J. W. Hanne: Die Idee der absoluten Persönlichkeit, oder Gott und sein Verhältniß zur Welt, insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit. 1. Bd. Hannover, Rümpler, 1861. (2½ ℛ)

[R. Haym.] Zur Erinnerung an Johann Gottlieb Fichte. Besonders abgedruckt aus d. 7. Bande der Preuß. Jahrbücher. Berlin, Reimer, 1861. (3 Sgr)

C. Hermann: Das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte der Philosophie. Eine Vorlesung, gehalten zum Antritt seiner außerordentlichen Professur ꝛc. Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1861. (6 Sgr)

F. Hoffmann: Ueber Theismus und Pantheismus. Eine Vorlesung gehalten in einer Gesellschaft ꝛc. Würzburg, Stahel, 1861. (7½ Sgr)

J. Huber: Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. München, Lentner, 1861. (2 ℛ)

F. Huet: Histoire de la vie et des ouvrages de Bordas-Demoulin. Paris, Hetzel, 1861.

J. Hunter: Essays and Observations on Natural History, Anatomy, Physiology, Psychology and Geology. Edited by R. Owen. 2 Vols. London, Voorst, 1861.

Ch. Kingsley: The Limits of exact Science as applied to History. An Inaugural Lecture etc. London, Macmillan, 1861. (2 Sh.)

V. de Laprade: La question d'art et de Morale. Paris, Didier, 1861.

P. Larrogue: Rénovation religieuse. 2me édition. Paris, 1860.

— —: Examen critique des doctrines de la Religion Chrétienne. Paris, 1861.

F. Lassalle: Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts u. der Rechtsphilosophie. 2 Thle. Lpz., Brockhaus, 1861. (5 ℛ)

F. Laurent: Histoire du Droit des Gens et des relations internales: Etudes sur l'histoire de l'humanité. T. VII: La Féodalité et l'Eglise. Bruxelles et Leipzig, Schnee, 1861.

Ch. Lévéque: La Science du Beau, étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire. 2 Vols. Paris, Durand, 1860. (15 Fr.)

G. H. Lewes: The Biographical History of Philosophy. Library Edition, enlarged and revised. London, Parker, 1861.

E. Löwenthal: System u. Geschichte des Naturalismus oder neueste Forschungsresultate. 5. Abtheilung: System des Naturalismus. 2. Auflage. Leipzig, Voigt, 1861. (6 Sgr)

D. J. G. de Magalhaens: Faits de l'esprit humain; philosophie; traduit du Portugais par N. P. Chansselle. Paris, Durand, 1860. (5 Fr.)

H. L. Mansel: Prolegomena Logica, an Inquiry into the Psychological Character of Logical Processes. 2 Edition, corrected and enlarged. London, Whittaker, 1861. (10½ Sh.)

L. A. Martin: Les civilisations primitives en Orient. Chinois, Indiens, Perses, Babyloniens, Syriens, Egyptiens. Paris, Didier, 1861. (6 Fr.)

B. Matthes: Betrachtungen über Wirbelthiere, deren Seelenleben u. die Stellung derselben zum Menschen. Ein Beitrag zur Förderung der Naturwissenschaft u. Humanität. Dresden, Zeh, 1861. (1⅓ ℛ)

Mes griefs contre ces Messieurs par Madame de la Logique. Dossier Nr. 5: Griefs contre M M. P. Lanfrey, Franc, Cousin et Proudhon. Paris, Garnier, 1861.

J. B. Meyer: Die Idee der Seelenwanderung. Vortrag gehalt. im wiss. Verein zu Berlin. Hamburg, Meißner, 1861.

F. Michelis: Bemerkungen zu der durch J. Kleutgen vertheidigten Philosophie der Vorzeit. Freiburg, Herder, 1861. (12 Sgr)

H. Miller: The Footprints of the Creator, or the Asterolepsis of Stromness. London, Hamilton, 1861.

Montaigne's Essays, Letters and Travels, with Life and Notes. Forming his complete Works. 3 Edition. London, Templeman, 1861. (15 Sh.)

P. Montée: Etudes sur Lucrèce consideré comme moraliste. Paris, Durand, 1860. (3 Fr.)
F. Münster: Quaestionum criticarum et exegeticarum in Aristotelis Ethica Nicomachea Specimen. Marburg, Elwert, 1861. (12 Sgr.)
Naturforschung und Humanität. Versöhnungswort u. Parteistimme eines Mediciners. Berlin, Asher, 1861. (12 Sgr.)
G. Neus: Die Entwickelung des Menschengeschlechts nach der Geschichte. Berlin, Hickethier, 1861. (15 Sgr.)
Nourrisson: Une visite à Hanovre, Septembre 1860. Mémoire sur Leibnitz, lu à l'Académie des sciences morales et politiques etc. Paris, Durand, 1861. (2 Fr.)
Origines. Philosophumena sive haeresium omnium confutatio, graece et latine, opus e codice parisino productum recensuit, latine vertit, notis variorum suisque instruxit et indicibus auxit Patricius Cruice. Paris, Durand, 1860. (10 Fr.)
M. Perty: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. Dargestellt und gedeutet. Heidelberg, Winter, 1861. ($3^2/_3$ Thlr.)
Pellissier: Précis d'un cours élémentaire de Logique, d'aprés les programmes officiels. 2 édition. Paris, Durand, 1860. (3 Fr.)
N. Peyrat: Les Réformateurs de la France et de l'Italie au XI. siècle. Paris, Meyrueis, 1860.
Platon's Werke von F. Schleiermacher. Zweiten Theils dritter Band. Inhalt: Phaidon, Philebos. Anhang: Theages. Die Nebenbuhler. Alkibiades der s. g. Erste. Menexenos. Hippias. Kleitophon. Anmerkungen. 3. Auflage. Berlin, Reimer, 1861. (1 Thlr.)
T. E. Poynting: Glimpses of the Heaven, that lies about us. London, Whitfield, 1860.
C. v. Rabenau: Wissenschaftliche Darstellung des Rechts. 1. Theil, enthaltend die Grundsätze von Sache u. Handlung, Willenserklärung, Besitz u. Eigenthum, Verjährung, Vertrag 2c. Essen, Bädecker, 1861.
H. Ritter: Histoire de la Philosophie moderne, traduite avec une introduction par M. P. Challemel-Lacour. 3 Vols. Paris, Ladrange, 1861.
Dr. Robinet: Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte. Paris, Durand, 1861. (8 Fr.)
Roger de Guimpes: La philosophie et la pratique de l'éducation. Paris, Durand, 1860. (5½ Fr.)
J. J. Rousseau: Oeuvres et correspondance inédites, publiées par M. G. Streckeisen-Moulton. Paris, Lévy, 1861. (7 Fr. 50 C.)
J. Schaller: Das Spiel und die Spiele. Ein Beitrag zur Psychologie u. Pädagogik wie z. Verständniß d. geselligen Lebens. Weimar, Böhlau, 1861. (1 Thlr.)
J. M. Scheeben: Natur und Gnade. Versuch einer systematischen wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen u. übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Mainz, Kirchheim, 1861. (1 Thlr.)
F. W. J. von Schelling: Sämmtliche Werke. 1. Abtheilung, 9. Band. Stuttgart, Cotta, 1861. ($2^2/_3$ Thlr.)
K. A. Scherner: Das Leben des Traums. Berlin, Schindler, 1861. (2 Thlr.)
G. F. Schlatter: Die Unwahrscheinlichkeit der Abstammung des Menschengeschlechts von einem gemeinschaftlichen Urpaare. Eine philosophisch-historische Studie. Mannheim, 1861. ($1^1/_3$ Thlr.)
Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. 3. Bd.: Schleiermachers Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner Uebersiedelung nach Halle, namentlich der mit Fr. u. A. W. Schlegel. Zum Druck vorbereitet v. L. Jonas, herausg. v. W. Dilthey. Berlin, Reimer, 1861. (1 Thlr. 25 Sgr.)
R. T. Schmidt: Das menschliche Erkennen. Zweiter vermehrter Abdruck. Berlin, Schultze, 1861. (12 Sgr.)
F. Schnell: Die Verjüngung des Leibes und der Seele. Nach dem System des Prof. Schultz-Schultzenstein bearbeitet. Berlin, Remak, 1862. (20 Sgr.)

H. Scholten: Manuel d'histoire comparée de la Philosophie et de la Religion. Traduit du Hollaidais par A. Réville. Paris et Strasbourg, Treuttel, 1861. (20 Ngr.)
S. Schott: Sterben und Unsterblichkeit. Eine Studie. Stuttgart, Göpel, 1861. (20 Ngr.)
C. Schwarz: Schleiermacher, seine Persönlichkeit u. seine Theologie. Ein Vortrag 2c. Gotha, Thienemann, 1861. (6 Ngr.)
R. Seidel: Der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten jonischen Philosophen. Eine geschichts-philosophische Studie. Leipzig, Breitkopf, 1861.
F. Skarbeck: Essai de Moral Civique. Bruxelles et Leipzig, Flatau, 1860.
H. Sloman: The Claim of Leibnitz to the Invention of the 'Differential Calculus. London, Macmillan, 1861.
H. Spencer: Education, Intellectual, Moral and Physikal. London, Manwaring, 1861. (6 Sh.)
F. Temple, R. Williams, B. Powell, H. B. Wilson, W. Godwin, M. Pattison and B. Jowett: Essays and Reviews. 4. Edition. London, Longman, 1861.
G. Tepe: Ueber die Freiheit u. Unfreiheit des menschlichen Willens. Ein Leitfaden für Selbstdenker. Bremen, Heyse, 1861. (12 Ngr.)
Ch. Thurot: Etudes sur Aristote: politique, dialectique, rhétorique Paris, Durand, 1860. (4 Fr.)
C. Trummer: Lehrbuch der Logik. Wien, Braumüller, 1861. (20 Ngr.)
T. Twiss: A Treatise on the Law of Nations. 2 Vols. London, Longman, 1861.
H. Ulrici: Gott und die Natur. Leipzig, T. O. Weigel, 1861. (3 Thlr. 10 Ngr.)
Valentiner: Aus dem Tagebuche eines christlichen Platonikers. Ein Vermächtniß. Hamburg, Neßler, 1861. (1 Thlr.)
Verf. des Evangeliums der Natur: Die Apostelgeschichte des Geistes. Geschichte der Entwickelung des menschl. Geistes in d. Menschheit. Neustadt, Gottschick, 1861. (2 Thlr. 24 Ngr.)
W. Whewell: The Platonic Dialogues for English Readers. Vol. II: Antisophist Dialogues. London, Macmillan, 1860.
J. Young: Evil and God, a Mystery. 2 Edition. London, Allan, 1861. (5 Sh.)
R. Zimmermann: Philosophie und Erfahrung. Eine Antrittsrede 2c. Wien, Braumüller, 1861.

II. Verzeichniß
der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1861. Stück 21. H. v. Stein: Brandis, Handbuch der Gesch. der Griech. Philos. Th. 3 Abth. 1. —

Heidelberger Jahrbücher.

1861. Heft 5. (Mai.) Schilling: Volkmann, Grundzüge der aristot. Psychologie. — Ders.: Hartenstein, über den Werth der aristot. Ethik. — Heft 6. (Juni.) v. Reichlin-Meldegg: Schopenhauer, die Grundprobleme der Ethik. —

Literarisches Centralblatt für Deutschland.

1861. No. 12. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. 1. — No. 30. Susemihl, genetische Entwickl. der Plat. Philos. Th. 2. Abth. 2. — No. 31. Gerkrath, Franz Sanchez. — Gleisberg, Instinkt u. freier Wille od. das Seelenleben der Thiere u. des Menschen. — No. 32. K. Fischer, Gesch. der neueren Philos. Bd. 4. — No. 33. Brandis, Handbuch der Gesch. der Gr. u. Röm. Philos. Th. 3. Abth. 1. — Seydel, die Fortschritte der Metaphysik unter d. ältesten jonischen Philosophen. — No. 34. Vermehren, die Autorschaft der dem Aristot. zugeschr. Schrift üb. d. Xenophanes, Zenon u. Gorgias. — No. 35. Frohscham-

mer, Freiheit der Wissensch. — Zimmermann, Philosophie u. Erfahrung. — No. 37. Heinse, Stoicorum de affectibus doctrina. — No. 39. Werner, Suarez u. d. Scholastik der letzten Jahrhunderte. Bd. 2. —

Rheinisches Museum.

No. 7. Jahrg. 16. 1861. Heft 2. G. Stettig: über Steinhart's, Susemihl's, Stallbaum's Einleitungen zu Platon's Staat. — J. Bernays, aus d. aristot. Dialog des Eudemos. —

Philologus.

Jahrg. 17. Heft 3. Supplemtbd. 2. Heft 1. Susemihl, Platon. Forschungen 1. u. 2. —

Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik.

Bd. 83 u. 84. Heft 3. Susemihl, Conjecturen zu Platon's Gesetzen. — Heft 6. H. Rede: Cron's u. Deutschle's Plato's ausg. Schrift. Th. 1—3. Tobler: Zeitschrift für Völkerpsychologie. Jahrg. 1.

Psyche. Zeitschr. f. d. Kenntn. d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack).

1861. Bd. 4. Heft 1. Vorwort. — Die Weltperspective des Seelenscheines. — Fechner, über die Seelenfrage. — Heft 2. — Fortsetzung. — Bornbluth, die menschliche Stimme. —

Zeitschrift für exacte Philosophie (herausgeg. von Allihn u. Ziller).

Bd. 1. Heft 3. C. S. Cornelius: die Reform der Metaphysik durch Herbart. — Thilo: d. Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwickel. von Kant bis Hegel u. Schleiermacher, B. auf dem Gebiete der prakt. Philos. — Ungedruckte Briefe Herbart's an den Oldenburg. Justizrath v. Halem (aus d. Papieren des letztern auf d. Großh. Oldb. Bibl.). — Recens.: Kopp, über d. Verschiedenh. der Materie. — Jördens, ein Brief an Herbart. — Heft 4. Thilo: die Grundirrthümer u. s. w. (Fortsetz). — Cornelius: Teleologische Grundgedanken. — A. Geyer: Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechts. (Fortsetz.) —

Der Gedanke. Philos. Zeitschr. Organ der philos. Gesellsch. zu Berlin herausg. v. Michelet).

1861. Bd. 2. Heft 2. — I. Discussionen, Krit. u. Uebers. 1. Allihn u. Zillers Zeitschr. für exacte Philos., Bericht v. Lassen u. Discussion. — 2. Kirchner: d. speculat. Systeme seit Kant, von Michelet. — 3. Zur Aesthetik: a) Hotho gegen Vischer: über Metaphysik des Schönen, v. Michelet. — b) Hegel's Ansichten über d. antike Tragödie, in England anerkannt, v. Förster. — c) über d. Grundidee in Shakespeare's Drama Cymbeline, v. Boumann. — d) Gruppe's Otto v. Wittelsbach u. Demetrius, v. Boumann. — e) die alte französ. Tragödie u. d. Wagner'sche Musik, v. Majorescu nebst Discussion. — f) Marselli: la ragione della musica moderna, v. Michelet u. d'Ercole. — II. Abhandl. Die Hegel'sche u. d. Rosenkranzische Logik, u. d. Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilos., v. Lassalle. — III. Chronik, Miscellen u. Corresp. 1. Wie alt ist das Menschengeschlecht? Bericht v. Michelet nebst Discuss. — 2. Notizblatt: Bournaults, über die Verwicklungen Deutschlands; Leibnitz's Freisinnigkeit in d. Politik; der Zweikampf jetzt u. im Mittelalter; nochmals die Dichterstandbilder in Berlin; Vera, über Physik u. Naturphilos.; Baader, über Schellings neuere Philosopheme. — 3. Eine katholische Vermahnung, v. Hoffmann. — 4. Correspondenz u. Persönliches: Reggio: Marselli über Italien u. d. Zeitschr. der Gedanke; Calmar u. Berlin: Borelius u. Michelet über Philos. der Gesch.; Mailand: Vera über d. Zustand d. Philos. in Italien; — Berlin: Mullach u. Michelet über zwei Stellen Heraklits; Würzburg: Hoffmann über Baaders Ansicht vom Bewohntseyn der Weltkörper. — 5. Wie Hr. Trendelenburg die Hegel'sche Philos. versteht. — 6. Sitzungsbericht der philos. Gesellsch. — 7. Geschichtsphilos. Uebersicht, v. Michelet. —

Preußische Jahrbücher.

1861. Bd. 7. Heft 3. Eine Erinnerung an J. H. Fichte. — Neue Mittheilungen über Schleiermacher. —

Blätter für literar. Unterhaltung.

1861. No. 14. Zur Entwicklungsgesch. der Menschheit. — No. 14. C. Fischer: Droßbach's neue atomist. Lehre. — No. 24. M. Perty, Forschungen über das Menschengeschlecht. —

Deutsches Museum.

1861. No. 21. C. Silberschlag, d. Mythus des Timäus. — No. 25. M. Carriere, Gott u. s. Reich (M. Meyr). — No. 30. F. Dahn, Naturrecht u. Ethik (Trendelenburg). — No. 36. M. Meyr, d. philos. Frage der Gegenwart u. ihre Beantwortung in d. Werke „Gott u. s. Reich." —

Westermann's Monatshefte.

1861. No. 54. (März.) G. Th. Fechner, einige interessante Versuche über das Sehen mit zwei Augen. — No. 57. (Juni.) Th. L. W. Bischoff, über d. Gehirn als ausschließl. Organ des Bewußtseyns. — M. Carriere, d. indische Epos I. u. Schluß in No. 58. (Juli.)

Magazin f. d. Literatur des Auslandes.

1861. No. 13. Studien der polnischen Literatur, d. Philos. III. Liebelt. — No. 28. Französ. u. deutsche Stimmen über d. Zukunft der Philophie. —

Die Natur.

1861. No. 18, 20, u. 26. Friedrich, das Seelenleben der Thiere. III. IV. u. V.

Protestant. Monatsblätter.

Bd. 17. Heft 2. K. Steffensen, über Sokrates, mit Bezieh. auf einige Zeitfragen. — Heft 4. Jac. Böhme u. Fr. Baco, od. Idealismus u. Realismus im Zeitalter der Reformation. —

Deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben.

No. 7. Jahrg. 4. 1861. (Februarheft.) Hendewerk, Theologie u. Philosophie. — (Juniheft.) J. B. Lange, zur theol., insbes. auch zur ethischen Prinzipienlehre, Auseinandersetzung mit Rothe's Gottes- u. Schöpfungs-Begriff. — (Augustheft.) Hupfeld, die heutige theos. od. mythol. Theol. u. Schrifterklärung. —

Zeitschrift für d. gesammte luther. Theologie.

1861. Heft 2. Hebert, zur Prädestinationslehre der Concordienformel. —

Nouvelle revue de théologie.

1861. vol. VII. liv. 1 et 2. Scholten, hist. comparée de la philos. et de la religion, trad. par A. Réville (III). — Nicolas, des origines du Gnosticisme (II).

Revue Germanique.

1861. T. 14. livr. 4. (Avril) u. T. 15. livr. 3. (Juni). Métaphysique de la mort: de la mort et de son rapport avec l'indestructibilité de l'être en soi, par A. Schopenhauer. — T. 16. livr. 2. (Juillet.) E. Seinguerlet, les Universités allemandes dans la première moitié du 19. s. (I.)

Revue des deux Mondes.

1861. S. P. 31 Année. T. 33. (Mai.) A. Laugel: la philosophie chimique et les travaux de M. Berthelot. — T. 34. (Juillet.) E. Saisset: Roger Bacon, sa vie et son oeuvre, d'après des documens nouveaux. — (Août): St. René Taillandier, la libre pensée en moyen age à propos des derniers travaux sur Abélard. —

Westminster Review.

N. S. No. 39. 1861. July. The life and letters of Schleiermacher. — Contemporay literat.: K. Fischer, Kant's Leben. —

Edinburgh Review.

No. 230. 1861. April. Dixon, the personal history of Lord Bacon, from unpubl. MSS. —

Druck von Ed. Heynemann in Halle.